مكنبة الدراسان الفلسفية

فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه

الجئزء الأولئ

تالب الدكتور إبراههممدكور

طيعة ثالثة منقحة



مقدمة الطبعة الثالثة

ظهرت الطبعة الثانية لهذا الكتاب عام ١٩٦٨ ، ومنذ عامين تقريباً ترددت الشكوى من نفاده ، ويسعدنى أن نلبتى رغبات الدارسين والباحثين . ونأمل أن يسد الناشر المصرى حاجات طلاب البحث والدراسة فى مصر وخارجها ، وكم شكا إخواننا فى الاقطار العربية من فقد الكتاب المصرى وصعوبة الحصول عليه . ولا نزاع فى أن توزيع مطبوعاتنا، وتمكين طلابها منها، كان فى الماضى أضبط وأشدل مما هو عليه الآن ، وكانت لمصر سوق فسيحة فى عالم النشر والثقافة ، وما أجدرنا أن نعود إلى ماكنا فيه من سنن حميدة ، وكفانا ما اعتذرنا به من قيود النقد وصعوبات النقل . وكتبنا ملك للعالم العربى ، بل للعالم أجمع ، وواجبنا أن نمكنه منها .

وليس في هذه الطبعة جديد يلكر، وهي كسابقها أقرب إلى التنقيح منها إلى الزيادة . ولعل من الحير أن يحتفظ هذا الجزء بوضعه التاريخي، ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٤٦ . ومنذ أن أخرج نشرت دراسات شي حول الفكر الإسلامي إن بالعربية أو باللغات الأجنبية، وحققت نصوص أشرنا هنا إلى أصولها المخطوطة ، وكان من الممكن أن يؤخذ كل هذا في الاعتبار، ولكنا آثرنا أن تعالجه الأجزاء التالية ، وسبق أن نوهنا في مقدمة الطبعة الثانية لهذا الجزء أن جزءا آخر ينحو نحوه ويسير على نهجه سيئلوه قريباً ، ويسعدنا أن يستقبل في آن واحد الجزء الأول في طبعته الثالثة ، والجزء الثاني في طبعته الثالثة ، والجزء الثاني في طبعته الثالثة ، ويوضحان فكرة أساسية .

وغايبهما بيان أن الثقافة الإسلامية شاملة ، وأنها كل متصل الأجزاء ، ومن الحطأ أن يفصل بعضها عن بعض فصلا تاميًا، أو أن ينظر إلى كل جزء منها في استقلال. في الأدب مثلا فكر وفلسفة ، وفي الفلسفة أدب ولغة . ومن ذا الذي يستطيع أن يدرس الحاحظ المفكر والمعتزلي ؟ وقدم لنا أبو حيان التوحيدي ،

في دمقابساته ، أو في د الإمتاع والمؤانسة ، على الأخص ، لوحات معبّرة عن الحياة الفكرية في عصره . وفي دكتاب الحروف ، للفارابي الذي نشر أخيراً لغة وفقه لغة ، بقدر ما فيه من منطق وفلسفة . وفي دكتاب الإشارات ، لابن سينا فكر عميق ، وأسلوب سام ، وتعبير رصين . وكم يذكرنا هذا بالحياة الثقافية الفرنسية في القرن السابع عشر ، فيعد ديكارت بين الأدباء إلى جانب أنه أبو الفلسفة الحديثة ، ولا ننسي باسكال ومالبرانش ، ولهما منزلتهما الفلسفية والأدبية . ولاشك في أن في دراسة الأدب الفرنسي عوناً للطالب على فهم العلم والفلسفة ، وهذا ما ينقصنا في دراسة الأدب العربي ، وربما كان للخصومة التي بليت بها الفلسفة الإسلامية في القرون المتأخرة شأن في عزلها عن الدراسات الإسلامية الأخرى .

وسبق لنا أن أوضحنا فى جلاء الصلة بين الفلسفة والعلم فى الإسلام، وأن الفلاسفة علماء، والعلماء فلاسفة، والأمثلة على ذلك كثيرة، نكتنى بأن نشير منها، بين الفلاسفة إلى الكندى وكان حجة فى الفلك والرياضة، وإلى ابن سينا وكان إماماً فى الطب شرقاً وغرباً. ونشير بين العلماء إلى أبى بكر الرازى الذى عارض أرسطو معارضة صريحة، وإلى ابن الهيثم الذى يمكن أن يعد بين المشائين العرب. وكشفنا فى هذا الجزء وفى الجزء الثانى من كتابنا عن جوانب تلاق متعددة بين الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، والواقع أن هذه الشعب الثلاث وثيقة الصلة، وهى أوضح معبر عن الحياة الفكرية فى الإسلام.

وفوق هذا غذ تالعلوم الدينية الفلسفة، وتغذت منها، ويمكن أن يقال باختصار إن نقطة البدء في البحث العقلي لدى المسلمين إنما كانت تدور حول التوفيق بين العقل والنقل. ولوحظ بحق أن علم أصول الفقه، وهو ضرب من مناهج البحث الفقهي، قد أفاد كثيراً من الفلسفة والمنطق الأرسطي. ويسود علم التفسير نزعتان متميزتان ، تعول إحداهما على النقل وتعول الأخرى على العقل. وفي التفسير بالمعقول علم وفلسفة توسع فيهما فخر الدين الرازي ، كل التوسع في كتابه المشهور: و فتح الرحمن ، الذي لم يتسع له الزمن لإكماله. وبوجه عام لم يفت كبار مفكري الإسلام أن يلموا بهذه الجوانب على اختلافها، وأن ينهلوا من حياض هذه الثقافة على تعددها.

وعلى مؤرخى الفكر الإسلامى أن يلحظوا هذه الوحدة ويرعوها ، وقد فات أمرها بعض الباحثين، من عرب ومستعربين ، فوقعوا فيا وقعوا فيه من قصور أو زلل .

وما أجدر شبابنا أن يزودوا من الثقافة الإسلامية بزاد كاف ، وأن يفقهوها على وجهها .

إبراهيم مدكور

. 1947/4/1.

مقدمة الطبعة الثانية

ظهر هذا الكتاب منذ زمن ، ونفدت طبعته الأولى ولما يمض على نشره خمس سنوات . وكان مقدراً أن يعاد طبعه ، بل كان معتبراً نموذجاً يحاكى ، ومنهجاً يرجى أن يطبق فى دراسات مشابهة ، وحلقة من سلسلة متصلة . ولكن مع الأسف صرفتنى عنه شئون أخرى ، وحالت دونى والمضى فيه أعباء ما كان لى أن أتخلى عنها .

ومن حسن الحظ أن القافلة تسير ، وفى ذلك ما يخفف عبى ، ويحفزنى إلى أعود إلى شيء بما كنت فيه . ويسرنى أن ألاحظ أن ميدان الدراسات الإسلامية قد أقبل عليه أهله، وأسهموا فيه إلى جانب من اضطلع به من قبل من مستشرقين . ولا شك فى أن الجامعات فى العالم العربى ، برغم حداثة عهدها ، استطاعت أن تقوم بنصيبها فى إحياء التراث الإسلامى ، وأن تكشف عن كثير من معالمه ، وانضمت إليها هيئات عربية أخرى حرصت على أن تؤدى واجبها فى هذا المضار ، فجممت مخطوطات ، وأحصيت مؤلفات ، ونشرت كتب ورسائل ، ووضعت تراجم ، لبعض الشخصيات ، ودرست آراء ونظريات . وعقلت مؤتمرات ، ونظمت مهرجانات ليبعث من جديد بعض أدلام الفكر الإسلامى . وتحقق فى اختصار كثير مما دعونا إليه فى الطبعة الأولى لهذا الكتاب .

ويعنينا أن ننوه بأمرين اثنين ، أولهما النشر والتحقيق ، وهو دون نزاع السبيل الأساسى لاستعادة الماضى وإحياء التراث الفكرى . وقد بذلت فيه جهود من أفراد وجماعات ، وألقيت على فلاسفة الإسلام أضواء لم تكن تحظى بها من قبل ، فأصبحت لدينا مادة لها وزنها من أبحاث الكندى ومؤلفاته ، وأخرجت من خزائن استانبول بعض رسائل الفاراني وتعليقاته . وكدنا نستكمل نشر ه كتاب الشفاء الابن سينا ، وهو أكبر موسوعة فلسفية عربية وصائنا. وبدأنا نقف على قدر من مؤلفات فلاسفة الأندلس في أصولها العربية ، وكنا فاقدى الأمل في الحصول علمها .

وعندى أن مجال النشر والتحقيق في ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية لا يزال فسيحًا ، وفي المكتبات الخاصة والعامة كنوز لم تفتح بعد ، وفي وسعنا أن نسدً نقصاً ، ونستكمل حلقات مفقودة . وقد آن الأوان لأن نخرج مؤلفات كبار فلاسفة الإسلام إخراجاً جديداً على شكل : مجموع » (Corpus) يلم شتاتها . ويضم أصولها العربية وترجماتها اللاتينية والعبرية ، على نحو ما صنع لكبار الفلاسفة في التاريخ القديم والمتوسط . لا سيا وبعض ما نشر لم يكن محققاً ، وبعضه الآخر قد نفرها على هذه الصورة ما يعين الباحثين والدارسين .

وهناك أمر آخر وجهنا إليه النظر فى المنهج الذى رسمناه ، وهو ربط الفلسفة الإسلامية بمراحل التفكاير الإنسانى ، فبينا أنها امتداد الفكر القديم ، وغذاء الفكر الفلسنى فى القرون الوسطى والتاريخ الحديث . وفى كل يوم تزداد هذه الصلة ثبوتاً ووضوحاً . فعلوماتنا عن العصر الهلينستى ورجال مدرسة الإسكندرية فى نمو مطرد ، ويتضح أمامنا اليوم تاريخ تلك المدارس الفكرية الشرقية التى قامت فى نصيبين وحران وجنديسابور على أثر إغلاق مدرسة أثينا ، ومن الطبيعى أن يأخذ الفكر الفلسنى الإسلامى عن ذلك كله ، ويضيف إليه ما ينضيف . ولم يفته يهم أن اكتمل أن يغلى الفكر الفلسنى المفكر الفلسنى المسيحى فى التاريخ المتوسط والحديث :

وقد قدر لنا أن نشرك في تأسيس جمعية دولية لفلسفة القرون الوسطى ، أناحت الفرصة لدراسات متلاحقة ، واستطاعت أن تعقد أربعة مؤتمرات بين أوربا وأمريكا . وفي كل مؤتمر منها أدلة جديدة على مقدار نفوذ الفكر العربي إلى الفكر اللاتيني ، وعلى امتداده إلى عصر النهضة والتاريخ الحديث. وأصبح مؤرخو الاسكولائية المسيحية بشعرون بحاجتهم الماسة إلى إحياء المترجمات اللاتينية للنصوص العربية ، لأنها تعد جزءاً هامًا من التراث الفكرى في القرون الوسطى . فهم يتمنون أن يتم نشر ابن رشد اللاتيني ، وقد تلكأ كثيراً في السنوات الأخيرة . وبدءوا أيضا في إحياء ما ترجم إلى اللاتينة من كتب ابن سينا الفلسفية ، وبخاصة هكتاب النفس و و كتاب الإلهيات » . ويوم أن أخذنا نحن في نشر و كتاب الشفاء » ، رجونا. أن ينشر مع أصله العربي ما ترجم منه إلى اللاتينية . وهاهو ذا الفراغ يئسد ، والحلقات

تستكمل ، وفي تضافر الجهود ما يعين على تدارك النقص ، وينهض بالبحث والدرس .

لم نر فى هذه الطبعة ما يستدعى استثناف بحث ، ولاإعادة دراسة ، وجنّل ؟ ما أدخل عليها أقرب إلى التنقيح منه إلى الزيادة . وإنا لنرجو أن يلى هذا الكتاب قريباً جزء آخر ينحو نحوه ، ويسير على نهجه .

إبراهيم مدكور

مقدمة الطبعة الأولى

لا يخلو البحث التاريخي من فروض يقوم عليها وأهداف نظرية يصوب إليها، ولا يستغنى عن نموذج متخيل تجمع الوقائع على غراره ويبنى الماضى على أساسه، ولقد درج المؤرخون على أن يرسموا بحوثهم في ضوء معلوماتهم، ويحددوا معالمها بقدر ما يسمح لهم اطلاعهم . فيقفون بالعصور والمدارس عند خطوط تحديد وهمية ، ويصلون ما انقطع أو يقطعون ما اتصل . ولا مناص لهم من أن يفعلوا ذلك ، وقد لا يكون فيه عيب أو غضاضة .

ولكن العيب كل العيب أن يتحول التاريخ إلى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة ، وأن تؤخذ على أنها قضايا مسلمة لا داعى لبحثها ولا محل لمناقشتها ، أو أن تمنح قلسية لا مبرر لها ، اللهم إلا أنه قد قال بها مؤلف سابق وذهب إليها مؤرخ قلايم . وبذا تقف حجر عثرة في سبيل البحث والدراسة ، وتحول دون تقدم العلم وارتقائه .

وقهد بُلى تاريخ الحياة العقلية في الإسلام بطائفة من هذه الفروض . فقيل مثلا إن الساميين قطروا على غريزة التوحيد والبساطة (instinct monotheiste) في كل شيء ، في الدين والفن واللغة والحضارة ؛ أو أن عقليتهم عقلية فصل ومباعدة ، لا جمع وتأليف ، فلا قبل لهم إلا بإدراك الجحزئيات والمفردات منفصلة ، أو مجتمعة في غير ما تناسق ولا انسجام (١) . وظن أن العرب ه لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعاوف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن ، ؟ أو أنه لا قلسفة لهم ، وكل ما صنعوا أنهم حاكوا الأفلاطونية الحديثة ورددوها (١) . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل رتبت عليه نتائج شي لا يزال يأخذ بها بعض الباحثين .

⁽۱) ص ۱۶.

[.] ۲۲ ، ۱۸ س (۲) .

ومنشأ هذه الفروض فى الغالب أنها لم توضع بعد دراسة كاملة ، ولم تستمد من التفكير الإسلامى نفسه فى أصوله ومصادره ، وإنما أملتها صورة مشوهة لما كان متداولا من المخطوطات اللاتينية . وذلك أن بعض مؤرخى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين ، دون أن يكون لهم إلمام بلغتهم، أو دون أن تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية . وانتهوا إلى أحكام لا يمكن إلا أن تكون سريعة وناقصة ، ومع هذا قدر لها أن تحيا زمناً .

ولم يبق بد من تدارك هذا النقص . وأقوم طريق لللك أن يعرض الفكر الإسلامى فى ذاته ، فيدرس دراسة واقعية فى ضوء ما وصل إلى المسلمين من أفكار أجنبية ، وعلى أساس ما ولدَّدته البيئة الإسلامية نفسها من يجوث ومناقشات . ويعرف مباشرة عن طريق واضعيه والقائلين به ، كى يمكن إدراكه على حقيقته وتفهمه على وجهه . ثم نتبع أدوار تكوينه : نشأة ، ونموًّا ، وكمالا ونضجا ، ونبين مدى تأثيره فى الخلف والمدارس اللاحقة .

ودراسة كهذه يجب أن تقوم على النصوص والوثائق التى هى مادة التاريخ الأولى، ودعامة الحكم القوية ، وسبيل الاستنباط وكشف الحقيقة . ولاشك فى أنها ، إن صح ثبوتها وفهمت على وجهها ولم تحميل فوق طاقتها ، كانت أرضح صورة تحكى الماضى وتعبر عنه . وقد لا يكنى تلخيصها أحيانيا ، بل ينبغى أن تقدم كما هى ، كى تناقش وتحلل ، ويشترك القارئ فى تقديرها والحكم عليها . ومما يزيدها وضوحيا أن تقابل بأخرى ويقارن بعضها ببعض ، فيفهم مدلولها على شكل أتم ، وتستخلص منها نتاثج أدق وأصدق .

فلا بد من التعويل إذن على المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى ، وينمسّى معلوماتنا ، ويزيد ثروتنا العلمية . وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية ، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن .

وليس ثمة شيء أعون على تفهم الأقدمين من أن نحاول ما استطعنا أن نحيا حياتهم.

ويجدر بنا أن نضم إلى هذا المنهج أيضًا المنهج المقارن اللى يسمح بمقابلة

الأشخاص والآراء وجهنا لوجه ، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة . والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية . وما أحوجنا إلى ذلك فى دراسة تاريخ الفكر الإسلامى خاصة ، لأن كئيرين بمن عرضوا له حبسوا أنفسهم فى نطاق ضيق ، وعالجوه من نواح محدودة . فأخدوا الأفكار منفصلاً بعضها عن بعض ، وكأنما نبتت كل فكرة بمعزل عن الأخرى ، ولفكرين منفردين ، وكأنما عاش كل واحد منهم فى كهف أفلاطون الذى لا صلة بينه وبين العالم الخارجى .

فإذا ما عرضوا لفيلسوف مثلا اكتفوا بسرد آرائه وتلخيص بعض مؤلفاته ، دون أن يعنوا بوضعه وضعاً صحيحاً فى بيئته ، أو أن يقرنوه بمن كانوا حوله ؛ ودون أن يهتموا ببيان كيفية نشأة فلسفته والعوامل التى أثرت فيها ومدى ارتباطها بالأفكار المعاصرة لها . وإن حاولوا مقارنة جاءت محدودة ناقصة ، فتقصر على بعض المسائل ، وتقف عند بعض الآفاق . فلا يوازن عادة إلا بين فيلسوف وفيلسوف ، أو بين متصوف ومتصوف ، مع أن هؤلاء جميعاً كثيراً ما تعاصروا وتعارضوا ، ودار بحثهم فى الغالب حول نقط مشتركة . ومن الخطأ أن ينتزع الواحد منهم من بيئته ويسنسى من حوله ، أو أن تبحث آراؤه منفصلة عن نواحى الثقافة الاسلامية الأخرى المتصلة بها .

هذا هو المنهج ، ومجال تطبيقه فسيح ، وفي التطبيق تأكيد له وتوضيح . وقد سبق لنا أن طبقناه في بحث ظهر بالفرنسية منل ثلاث عشرة سنة ، ودرسنا في ضوئه شخصية من كبار الشخصيات الفلسفية في الإسلام ، ونعني بها الفارابي (١١) . فالتزمنا أن نكشف أولا عن نقطة البدء في فلسفته (٢) ، ونشرح كيف ترتبت عليها آراؤه وتظرياته المختلفة ؛ وبذا استطعنا أن نحدد منزلته في المدرسة الفلسفية الإسلامية (٢) .

ونريد اليوم تطبيقه على ثلاث نظريات فلسفية إسلامية : السعادة ، النبوة ،

Madkour, La place d'Al Fárabi dans l'école philosophique musulmane, Paris, 1934. () .

Ibid., p. 11-43, 44-57. (Y)

Ibid., p. 219-222.

النفس وخلودها . وهي متصلة ومتجاورة ، تدور كلها حول النفس ، في حقيقتها ووجودها ، في أصلها ومعادها ، في بيان قواها وما يمكن أن توصل إليه من طهر وقلسية ، أو وحي وإلهام . درسناها نظرية نظرية ، وعقدنا لكل واحدة فصلا مستقلا . ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن الفصل الأخير يشتمل على نظريات في نظرية ، ويجمع عدة مسائل تلتقي في باب واحد . أما الفصل الأول فهو ألصق بالمقدمة ، وأقرب إلى توضيح ما رسمنا من منهج وبيان الأسباب الداءية إليه .

وقد بدأنا فى كل ذلك بشرح النظرية وإعطاء فكرة كاملة عنها ، شرحناها بلغة أصحابها وواضعيها ، وصورناها بالصورة التي بدت عليها في العالم الإسلامي . وحاولنا بمد هذا تلمس أصولها والبحث عن مصادرها فيا نقل إلى العربية من أفكار أجنبية ، أو فيا جاء به الدين من تعاليم ونشأ بجانبه من فرق وطوائف ، وتكوّن حوله من مداهب ومدارس ، ولا يمكن أن تفهم النظريات الفلسفية الإسلامية فهما صحيحاً إن نسينا أو تناسينا أنها نبتت في جو فكرى فسيح الأرجاء وحياة عقلية متعددة النواحي .

ثم تتبعنا تاريخ هذه النظريات ، ورغبنا فى الكشف عن مدى تأثيرها ، وكان طبيعيًّا أن نبحث عن ذلك لدى المسلمين أنفسهم . فبينهم نشأت وعلى أيديهم ترعرعت وبلغتهم كتبت ، وفى حلقاتهم ومناقشاتهم تبودلت . وأثن كان قد عارضها فريق وحمل عليها آخر ، فإن هذا لم يحل دون تأثيرها . ذلك لأن الآراء والأفكار تفعل فعلها دائماً ، صديقة أو عدوة ، مؤيدة كانت أو معارضة ، وكثيراً ما نفذت إلى خصومها على غير قصد وعلى الرغم منهم . ولم نقف بالنظريات التى عرضنا لها عند القرن السادس الهجرى ، بل سايرنا تاريخها وحاولنا كشف آثارها فى المدارس الإسلامية إلى اليوم .

ولم يصرفنا تاريخها عند المسلمين عن تتبع أثرها لدى اليهود والمسيحيين . وقد عاش اليهود مع المسلمين جنباً لجنب منذ فجر الدعوة ونالوا حظوة كبرى ، وما إن بدأت الحركة العلمية حتى ساهموا فيها وخلفوا آثاراً لا تقبل الشك . إلا أن المسلمين بدورهم لم يلبثوا أن أضحوا أساتلة وردوا إليهم صنيعهم ، فتتلمذ لهم اليهود هذه المرة وأخلوا عنهم علمهم وفلسفتهم . ومنذ القرن الحامس الهجرى ظهر تفكير فلسنى

يهودى جديد يحمل طابعاً إسلامينًا واضحاً ، ويكتب بالعربية أو يترجم إلى العبرية . وقد بلغ ذروته فى القرن السابع ، ومن أكبر ممثليه ابن جبرول وابن ميمون اللذان ورد ذكرهما كثيراً فى المؤلفات والمدارس اللاتينية .

ولم يقنع اليهود باعتناق التفكير الإسلامى ، بل كانوا أداة صالحة لنشره ورسلاً أمناء بلنّغوه إلى العالم الغربي . فهم اللين وجهوا نظر المسيحيين إليه ، ودفعوهم إلى البحث عنه وترجمته ، وكان لهم في هذه الترجمة نصيب . ولقد أخد المسيحيون منذ القرن الحادى عشر الميلادى في ترجمة الكتب الإسلامية الهامة العلمية والفلسفية عن العبرية أو عن العربية إلى اللاتينية ، وكان لها أثر لا ينكر في مدارسهم ومداهبهم . وأضحى مقرراً أن الفكر الفلسفي الإسلامي تلاق في القرون الوسطى مع الفكر المسيحى ، وأثر فيه ثأثيراً بيناً . وبما يزيد الفكر الإسلامي وضوحاً يسمح بالحكم على أهميته في دقة أن نتبع آثاره المختلفة ، إن لدى اليهود أو المسيحيين .

على أنا لم نقف عند القرون الوسطى ، بل ذهبنا إلى ما هو أبعد منها وأشرنا إلى ما يلحظ من شبه بين فلاسفة الإسلام والفلاسفة المحدثين ، الأمر لم يعره الباحثون من قبل عناية تذكر . ولم يبق اليوم شك فى أن الفلسفة الحديثة مدينة فى كثير من مبادثها لفلسفة القرون الوسطى ، ولو لم تتوسط هذه بينها وبين الفلسفة اليونانية ما بدت على وضعها الحالى . ويكنى أن نشير إلى أن فكرة الألوهية تعتبر دعامة الفلسفة الديكارتية ، وبها يفسر الوجود والمعرفة فضلا عن الحير والجمال : وإله ديكارت كائن لا نهائى ، كامل كل الكمال ، عالم تمام العلم، وهو لا يختلف كثيراً عن الإله الذي قال به فلاسفة الإسلام . وسيكشف بحثنا هذا عن نقط شبه ، كثيراً عن الإله الذي قال به فلاسفة الإسلام . وسيكشف بحثنا هذا عن نقط شبه ،

. . .

وليست النظريات التى عرضنا لها هنا إلا نموذجاً للمراسة ينبغى محاكاتها ، وجزءاً من سلسلة يجب استكمال حلقاتها . فهناك نظرية واجب الوجود ، والعلم الإلهى ، والحلق والإبداع ، والسببية والغائية ، والعناية ومذهب التفاؤل ، إلى غيرها من نظريات أخرى، بين ميتافيزيقية وطبيعية ، وسيكلوجية وأخلاقية . وإذا لم

يتسع المقام لدرسها هنا ، فإنا نرجو أن نوفق لذلك فى فرصة أخرى . على أنا نأمل يوجه خاص أن يعنى بها الشباب الجامعى ، ويتخذ منها موضوعات لبحوثة الخاصة فى رسائل الماجستير والدكتوراه .

وفى هذه الدراسة ما يكشف عن دقائق التفكير الإسلامى ، ويقفنا على خصائصه ومميزاته . ذلك لأن البحوث العامة تنصب عادة على بعض المسائل البارزة ، وتعنى بالنظرة الإجمالية التى لا تسمح بتكوين فكرة كاملة ، وقد لا تعطى صورة صادقة ، فإذا كنا نقول بفلسفة إسلامية فلنعرف الناس بها ، وإذا كنا نقد بالى أن لها وجوداً وشخصية مستقلة فلا سبيل لإثبات ذلك إلا بأن ندرسها في عمق وسعة .

الفصت ل لأول

للفلسفة الإسلامية ودراستها

لقد وُضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمناً ، فأنكرها قوم وسلم بها آخرون . وكانت موجة الشك فيها طاخبة طوال القرن التاسع عشر ، فغان – فى تحامل ظاهر – أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق ، وأنها تبعاً لهذا لم تأخل بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ، ولم تنتج إلا انحلالا موغلاً واستبداداً ليس له مدى ؛ فى حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية ، وقد صانت فخائر الفئون والآداب وبعثت العلوم بعثاً قوياً ، ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها (١) .

١ - التعصب الحنسي

ولم يقف الأمر عند هذا ، بل جاوزه إلى اعتبارات عنصرية قد ر لها أن عجد سبيلها إلى ميدان العلم كما وجدته إلى ميدان السياسة ، وأخلت المفاضلة بين الأجناس تضفى على العرب أوصافاً لم يقم عليها دليل من يحث أو دراسة ، وأبعد تلك الأوصاف عن المنحى العلمى ما اتصل بخصائص الشعوب ، وما آذن بالانتهاء إلى نتائج قاطعة فى ﴿ علم نفس الأجناس ﴾ ، مع أنا لم نصل بعد — وفى القرن العشرين — إلا لمجرد فروض واحمالات فى هذه الناحية . فقيل مثلا إن هناك نفساً سامية فطرت تديناً على التوحيد ، وفناً ولغة وملنية على البساطة ، بيما أن النفس الآرية مفطورة فى عقيدتها على التعدد ، وفى علمها وفنها على السجام التأليف (٢) .

⁽١) انظر على سبيل المثال :

V. Cousin, Cours de l'histoire de la philosophie, Paris, 1841, T. I, p. 48-49.

B. Renan, Histoire giuliule et système comparé des langues sémitiques, Paris, VI éd., (y)
T. I, p. 5-16.

(١) رينان والجنس السامى :

ومن الغريب أن الفرنسيين - خصوم العنصرية السياسية - هم الذين أثاررها شعواء فى القرن الماضى ، وبدروا بدوراً عنصرية علمية وفلسفية امتدت بعض آثاوها إلى القرن الحاضر . فقد صرح رينان أنه أول من قرر أن الجنس السامى دون الجنس الآرى (۱) . وكان لرأيه وزنه فى فريق من معاصريه ، وصداه الدى بعض أتباعه وتلاميذه ؛ ذلك لأنه كان أستاذ اللغات السامية غير منازع وأعرف الناس بالمسلمين فى عصره . وما العقل السامى والعقل الآرى اللذان قال بهما ليونجوتييه فى أوائل هذا القرن إلا امتداد لحذه الدعوى ، وعنده أن العقل السامى لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلاً بعضها عن بعض ، أو مجتمعة فى غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط ، فهو عقل مباعدة وتفريق فى غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط ، فهو عقل مباعدة وتفريق بين الأشياء بوسائط تدريجية ، لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متدانى بين الأشياء بوسائط تدريجية ، لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متدانى الدرج لا يكاد أيحس التنقل فيه ، فهو عقل جمع ومزج (esprit fusionniste) (۲).

وإذا كان العرب قد فطروا على إدراك المفردات وحدها ، فلا قبل لهم باستخلاص قضايا وقوانين ، ولا بالوصول إلى فروض ونظريات . ومن العبث أن نتلمس لديهم آراء علمية أو دروساً فلسفية ، خصوصاً وقد ضيتى الإسلام آقاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظرى ، وأضحى الطفل المسلم المتقر العلم والفلسفة (۱۱)

أما ما يسمونه فلسفة عربية ، فليس إلا مجرد محاكاة وتقليد لأرسطو ، وضرب من التكرار لآراء وأفكار يونانية كتبت باللغة العربية (١) . تلك كانت دعوى

Bid., T. 1, p. 4-5.

L. Gauthier, L'asprit sémitique et l'asprit argen, Paris, 1923, p. 66-67; voir aussi (Y)
J. Madkour, La Place d'al Fârâbi, Paris, 1934, p. 14.

Renan, L'islamisms et la science, dans Discours et Conférences, Paris, 1887, p. 377; (Y)
Madkour, La place, p. 54.

Renan, Averrols et l'Averroisses, Paris, VII éd., p. 7-8, 11.

القرن التاسع عشر الشائعة ، وكان طبيعيًّا أن يحمل رينان ــ زعيم ُ دعوى العنصرية ــ ايتها و يتعصب لها .

(س) بطلان دعوى العنصرية :

غير أنه لحسن الحظ قد انقضى الزمن الذى كان يتباهى فيه بأن فى الإمكان الله تستخلص صفات أى شعب العقلية وبميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية ، أو من الجنس الذى ينتمى إليه ؛ وبدا وعلم النفس الجمعى ، أدق وأعقد مما يظن ، وما كان أيسر آن ترسل دعاوى عامة كالتى قدمناها على علاتها ، وأن تطاق إطلاقاً دون سند واضح ولا دعامة قوية ؛ ولكن المنهج العلمى الصحيح أضحى يمقت أمثال هلمه الدعاوى وينكرها . ومن ذا الذى قال إن الفلسفة الإسلامية وليدة الفكر العربى وحده ؟ فقد ساهم فى تكوينها شعوب أخرى مختلفة : من فرس ، وهنود ، وأنواك ، وسوريين ، ومصريين ، وبربر ، وأندلسيين .

هذا إلى أن الحضارة الإسلامية إبان بجدها وعظمتها لم تعترض سبيل العلم، بل أيدته وشجعت عليه ، ولم تحارب الفلسفة بل جدّت في طلبها واتسع صدرها لشي الآراء ومتباين المداهب . وما كان الإسلام ، وهو اللي يدهو إلى التأمل والتدبر ويوجه النظر إلى ما في السموات والأرض من آيات وعبر ، ليحرم البحث أو يضيق على الحرية الفكرية . ورينان اللي أخد عليه - خطأ - أنه حارب العلم والفلسفة ، هو نفسه الذي قرر في مقام آخر أن تسامح المسلمين لانظير له ، وأن معاملة العرب الفاتحين البلاد التي فتحوها لا مثيل لها في التاريخ . فهناك يهود ونصاري اعتنقوا الإسلام ، وآخرون احتفظوا بأديانهم وعقائدهم ، ومع ذلك كانوا ذوي حظوة ومنزلة ممتازة لدى الحافاء والأمراء . والزواج المختلط ومع ذلك كانوا ذوي حظوة ومنزلة ممتازة لدى الحافاء والأمراء . والزواج المختلط من اختلاف الدين الموقوع ، بين مسلمين ويهوديات أو بين مسلمين ونصرانيات ، على الرغم من اختلاف الدين الدين الدين الناهم من اختلاف الدين الدين الدين الدين الدين الدين الدين الدين المناهم الدين الدي

وليس هذا أول تناقض وقع فيه هذا المؤرخ واللغوى الفرنسي ، فقد أنكر وجود فلسفة عربية ، معلناً أن والعرب لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا داثرة

المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن ، (١) . ثم عاد فنقض ما قرره ، مؤكداً أن هناك فلسفة إسلامية مستقلة يجب تلمسها في مظانها الخاصة بها ، « وأن العرب – مثل اللاتينيين – مع تظاهرهم بشرح أرسطو عرفوا كيف يخلقون لأنفسهم فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة ، وغالفة جد المخالفة لما كان يدرس في اللوقيون ، (٢) ، ويضيف إلى هذا وأن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب ، المتكلمين ، (١) . ولم يخف على « دوجا ، أحد معاصر ربنان ، هذا التناقض الواضع ولا ذاك التحامل البالغ ، وذهب إلى أنه لا يمكن لعقلية كعقلية ابن سينا إلا أن تكون ثماراً وطريفاً ، ولا لما العربي (١) .

على أن الأمر في القرن العشرين قد جاوز الفرض والاحتال إلى اليقين والواقع ، فقد أخذ الباحثون يتعرفون الدراسات الإسلامية أكثر من ذى قبل ، ويدركون مالها من طابع شخصى وبميزات . وكلما ازداد تعرفهم لها وقربهم منها ، استطاعوا الحكم عليها في وضوح وإنصاف . وفي الحق أن موقف رجال القرن التاسع عشر كان ظاهر التجني ، فإنهم في الوقت الذي يعلنون فيه « أن الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة لا تمكن من معرفها معرفة تامة ، (٥٠) ، يسارعون إلى الحكم ، على تفاصيلها وجزئياتها ، ويزعمون أنها مجرد محاكاة لأرسطو . ولم يكن في مقدورهم أن يعرفها على وجهها ، لأن مصادرها العربية المبعثرة لم تكن في متناولهم ، وما نقل منها إلى اللاتينية لم يعرض أمامهم العرض الكافي .

أما اليوم ففي مسعنا أن نثبت - عن ية ين - وجود دراسات فلسفية ذات شأن في العالم الإسلامي ، وأن نبين أنها لم تنل بعد حظها من الدراسة . أما أن نسميها

Renan, Averrods, Avertissement, p. 11.

Ibid., p. 89.

Ibid. (T)

G. Dugat, Histoire des philosopher et des théologieses musulmans, Paris, 1879, p. XV. (t)

G. Tennemann, Manuel de l'histoire de la philosophie (tr. farnc., par V. Cousin). (c) parie, 1839, T. I, p. 358-359.

و فلسفة عربية ، أو. و فلسفة إسلامية ، فهذا خلاف أشبه ما يكون باللفظى ولا طائل تحته ، ذلك لأنها نبتت كلها فى جو الإسلام وتحت كنفه، وكتب جلها باللغة العربية .

وأما أن يراد بعربيتها أنها مدينة للجنس العربى وحده ، فهذا ما لا نقبله بحال، وقد رفضنا من قبل دعاوى التعصب الجنسى كيفما كان مصدرها وغايتها . والواقع نفسه ناطق بأن الإسلام ضم تحت رايته شعوباً شي وأجناساً متعددة ، وقد ساهمت جميعها في حركته الفكرية .

وأما أن يراد بإسلاميها أنها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم ، فهذا ما يناقض التاريخ أيضاً ، لأن المسلمين تتلمذوا — أول ما تتلمذوا — لنساطرة ويعاقبة ويهود وصابئة ، واستمروا في نشاطهم العلمي والفلسني متآخين ومتعاونين مع أصدقائهم ومعاصريهم من اليهود والمسيحيين .

وإذا انتى كل ذلك فأنا أميل لتسمية هذه الدراسات و فلسفة إسلامية ، الاعتبار واحد هو أن الإسلام ليس ديناً فقط ، بل هو دين وحضارة ، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولاشك ، بالحضارة الإسلامية ، فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها ، وإسلامية أيضاً في غاياتها وأهدافها ، وإسلامية أخيراً بما جمعه الإسلام في باقتها من شي الحضارات وغتلف التعاليم .

٢ _ هناك فلسفة إسلامية

نعم هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها و بحوثها ، بمسائلها ومعضلاتها ، و يما قدمت لهذه وتلك من حلول . فهى تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد ، (Le problème de l'un et du multiple) ، وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته (Le rapport entre Dieu et le monde) التى كانت مثار جدل طويل بين المتكلمين (۱) . وتحاول أن توفق بين الوحى والعقل ، بين العقيدة والحكمة ،

بين الدين والفلسفة ، وأن تبين للناس أن الوحى لا يناقض العقل ، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الحصوم ، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفيتًا كما تصبح الفلسفة دينية . فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها ، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية .

(١) موضوعاتها:

على أنها مع هذا الطابع الدينى لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى ، فعرضت لنظرية الوجود عرضاً موسعاً ، وأدلت برأيها فى الزمان والمكان والمادة والحياة . وبحثت نظرية المعرفة بحثاً مستفيضاً ، ففرقت بين النفس والعقل ، والفطرى والمكتسب ، والصواب والحطأ ، والظن واليقين . وفصلت القول فى نظرية الفضيلة والسعادة ، فقسمت الفضائل ونوعتها ، وانتهت إلى فضيلة الفضائل التى هى تأول دائم ونظر مستمر .

واستوعبت أيضاً أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعملية ، أو إن شئت بعبارة أخرى من طبيعة ورياضة وميتافيزيقا ، وأخلاق وتدبير منزل وسياسة (۱) . فنظرتها إلى الفلسفة أعم وأشمل من نظرتنا إليها اليوم ، وهي شبيهة كل الشبه بنظرة اليونان ، وخاصة أرسطو في تقسيمه المعروف للعلوم الفلسفية اللي حاكاه فلاسفة الإسلام وساروا عليه . وكثيراً ما اختلطت الفلسفة لديهم بالطب وعلوم الحياة ، والكيمياء والنبات ، والفلك والموسيقي ، وما كانت البحوث العلمية المتنوعة إلا شعباً وتفريعات لأقسام الفلسفة الرئيسية .

لهذا لم يكن غريباً أن تمند هذه الفلسفة إلى أبواب الثقافة الإسلامية المختلفة ،

⁽١) لسنا في حاجة أن نشير إلى أن المنطق يعد - في الرأى الراجع لدى فلاسفة الإسلام - آلة ومُهجاً عامًا للبحث ومقدمة العلوم الفلسفية ، ولن ينتقص هذا من شأنه في شيء لأنه آلة لازمة ومقدمة هامة ، انظر :

وأن تؤثر في نواحيها المتعددة ، خصوصاً وقد امتاز البحث في تلك العهود بللك ، الطابع و الموسوعي و ، طابع الشمول والإحاطة . ولا يمكن أن نأخل فكرة كاملة عن التفكير الفلسني في الإسلام ، إن قصرنا بحثنا على ماكتبة الفلاسفة وحدهم ، بل لا بد أن تمده إلى بعض الدراسات العامية ، والبحوث الكلامية والصوفية ، ونربطه بشيء من تاريخ التشريع وأصول الفقه . فني الدراسات العلمية الإسلامية ، من طب وكيمياء وفلك وهندسة ، آراء فلسفية يجب الوقوف عليها وتفهمها ؛ وربما كان بين علماء الإسلام ، من هو في تفكيره الفلسني أعظم جرأة وأكثر تحرراً من الفلاسفة المختصين ، وفي البحوث الكلامية والصوفية مذاهب ونظريات لا تقل دقة وعمقاً عن مذاهب المشائين ونظرياتهم ، وقد التقت وجها أوجه مع فلسفة أرسطو وكان بينها صراع ونضال ؛ ومن وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة ، وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة ، بل ربما وجدنا في ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة

(س) منزلتها من الفلسفة المسيحية :

وفى كل هذا ما يبين مدى اتساع آفاق التفكير الفاسفى فى الإسلام ، ومن الخطأ أن يقصر – كما صنع رجال القرن التاسع عشر – على شذرات مما ورد فى مؤلفات القرون الوسطى اللاثينية أو العبرية ، وبالعكس كلما ضمت أطرافه بعضها إلى بعض ، ازداد وضوحاً وظهر فى ثوبه الحقيقى ، ومن اللازم أن يدرس أولا فى مصادره العربية ، وعلى الرغم من أن دراسته لم تكتمل وأصوله لم تنشر كلها ، فإنا نسطيع أن نقرر أنه – مقروناً إلى التفكير المسيحى فى القرون الوسطى – أغزر مادة ، وأوسع أفقاً ، وأعظم تحرراً ، وأقدر على التجديد والابتكار ، وإذا ساغ لنا أن نتحدث عن فلسفة مسيحية أو ه اسكولائية ، مسيحية كما يقلل (۱) ، فبالأولى ينبغى أن نسلم بوجود فلسفة إسلامية أو ه اسكولائية ،

L. Gauthier, "Scolastique musulmane et scolastique chrétienne" dans Revus () d'histoire de la philosophie, Paris, 1928.

إسلامية ؛ خصوصاً وتلك مدينة لهذه في بعثها وتوجيهها وفي كثير من مسائلها وموضوعاتها ، وفي الواقع أن الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب ، ومن هاتين الفلسفتين - مضافاً إليهما الدراسات اليهودية - يتكون تاريخ البحث النظرى في القرون الوسطى ، ولا بد أن نربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة ، كي تبرز في مكانها اللاثق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني .

(ح) صلمًا بالفلسفة اليونانية :

ونحن لا ننكر أن التفكير الفلسني في الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية ، وأن الفلاسفة المسلمين أخلوا عن أرسطو معظم آرائه ، وأنهم أعجبوا بأفلوطين كثيراً وتابعوه في عدة نواح ، واو لم يكرر الكلام لنفد ، ومن ذا الذي لم يتلمل على من سبقه ويقتف أثر من تقدموه ؟ وها نحن أولاء أبناء القرن العشرين لا نزال عالة في كثير من المسائل على أبحاث الإغريق والرومان ، غير أنا نخطئ كل الحطأ إن ذهبنا إلى أن هذه التلمله كانت مجرد تقليد ومحاكاة ، وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان ، أو عن الأفلاطونية الحديثة كما ادعى دوهيم (١) ، ذلك لأن الثقافة الإسلامية نفلت إليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت ، وفي هذا الاجتماع والتفاعل ما يولد أفكاراً جديدة ، وإذا كانت قد تأثرت بالثقافة اليونانية فلم لم تتأثر بالثقافة الهندية مثلا ؟

هذا إلى أن تبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائماً استرقاقاً وعبودية ، فالفكرة الواحدة يتناولها بالبحث أشخاص متعددون ، ولا تلبث أن تظهر على أيديهم فى مظاهر مختلفة ، ولفيلسوف أن يأخذ عن آخر بعض آرائه ولن يمنعه ذلك من أن يأتى بنظريات خاصة وفلسفة مستقلة ؛ فاسيينوزا مثلا على رغم متابعته الواضحة لديكارت يعد بحق صاحب مذاهب فلسفى قائم بذاته ، وابن سينا

Renan, Averroès, p. 88; Duhem, Le système du monde, Paris, 1917, T. IV, p. 321 () et suiv.

وإن كان تلميذاً مخلصاً لأرسطوقد قال بآراء لم يقل بها أستاذه . وفلاسفة الإسلام عامة عاشوا في بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الآخرين ، ومن الحطأ أن نهمل أثر هذه الظروف في أفكارهم ونظرياتهم . وإذن استطاع العالم الإسلامي أن يكون لنفسه فلسفة تتمشى مع أصوله الدينية وأحواله الاجتماعية ، وليس شيء أعون على تعرف هذه الفلسفة والوقوف على حقيقتها ، من دراستها وتوضيحها .

(د) ربطها بالفلسفة الحديثة :

وفى هذه الدراسة ما يسمح لنا بالحكم على مدى علاقتها بالتفكير الفلسنى الحديث وربط حلقات التاريخ بعضها ببعض ، خصوصاً وقد تعددت فى نصف القرن الأخير المحاولات التى ترمى إلى كشف أصول الفلسفة الحديثة ومقدماتها فى الفلسفة المدرسية المسيحية . وإذا كنا نقول اليوم عن بينة بوجود صلة بين الفلسفة الغربيتين الحديثة والمتوسطة ، ونعلم من ناحية أخرى مقدار تأثر الأخيرة بالفلسفة الشرقية الإسلامية ، أفلا يجدر بنا أن نبحث عما يمكن أن يوجد من علاقات بين الشرقية الإسلامية ؟ وسنعرض فى بحثنا هذا المناذج من مواطن شبه والتقاء بين التفكير الفلسفى فى الإسلام وفلسفة العصر الحديث ، وفى تشابه الأفكار والآراء ما يحمل على الظن بأن بينها ضرباً من النسب والقرابة (١) . وإذا كانت هذه القرابة غير ظاهرة الروابط اليوم ، فنى طول البحث ما يكشفها ويؤكدها .

ودون أن ندخل فى تفاصيل ذلك الآن ، نكتفى بأن نشير إلى أن نقطة البدء فى تاريخ التفكير الحديث تكاد تتاخص فى اتجاهين رئيسين : أحدهما تجريبى هو الذى نهض بالدراسات الواقعية ، والآخر نظرى هو الذى ساعد على تمحيص العلوم العقلية ؛ فعلى تجربة بيكون من جانب وشك ديكارت من جانب آخر قام البحث فى العصور الحديثة ، وقد لوحظ من قبل أن بيكون هذا سبقه آخرون من رجال الفلسفة المدرسية المسيحية وعصر النهضة إلى مناصرة التجربة وتوجيه النظر إلى الطبيعة ، وأخصهم روجز بيكون ، د الأمير الحقيقي للتفكير فى القرون الوسطى »

⁽١) انظر الفصلين الثاني والثالث.

كما سهاه رينان ، والذى لم يقنع بمزاولة التجربة شخصياً فى بحوثه الكيميائية ، وإنما ذهب إلى تطبيق الرياضة على الطبيعة كى يصل إلى تجارب دقيقة يعتد بها . وإذا عرف أن روجر بيكون كان وثيق الصلة بالتفكير الإسلامى ، ساغ لنا أن نربط تجربته ، بل تجربة عصر النهضة ، بما كان لدى المسلمين من مراصد ومعامل للكشف والبحث (١).

وأما شك ديكارت فقد قامت الأدلة على وجود سوابق له فى القرون الوسطى المسيحية ، ونعتقد أن دراساتنا تبقى ناقصة إن لم نتلمس هذه السوابق أيضاً فى القرون الوسطى الإسلامية . ومن يدرينا أن هذا الشك لم يتأثر فى قليل أو كثير بشك الغزالى ؟ وإن لم يكن ثمة تأثير أو تأثر فلا أقل من أن نحاول شيئاً من المقارنة والموازنة . وسنرى فى بحثنا هذا أن « الكوجيتو» الديكارتى لا يمت بصلة فقط إلى القديس أغسطين ، بل هناك شبه كبير بينه وبين « الرجل المعلق فى الفضاء » الذى قال به ابن سينا (٢) .

وفى اختصار ما دامت الفلسفة المدرسية المسيحية والبهودية — وهى وثيقة الصلة بالعالم الإسلامي — متوسطة بين الفلسفة الإسلامية والتفكير الفلسفي الحديث ، فهناك احتمال لانتقال الأفكار وتبادلها . ومن التعجل أن نقطع بادئ ذى بدء بانعدام الصلة بين الشرق والغرب في عالم البحث والتفكير ، فقد وضح اليوم أن هذه الصلة تصعد إلى العصور الموغلة في القدم ، وقد تجددت في القرون الوسطى ، فماذا يمنع أن تمتد إلى التاريخ الحديث ؟ والأفكار والآراء ليست مما يقصر تداوله في يسر ولا مما يجبس على بيثة بعينها ، ومهما قيل باسم السياسة عن سر القنبلة الدرية ، فإنه سيذاع باسم العلم يوماً ما .

⁽١) عرضنا هذا المرضوع بتفصيل في محاضرة لم تنشر ، وقد ألقيت بمعهد التربية المعلمين بالقاهرة .

⁽٢) انظر الفصل الرابع .

٣ -- حظها من الدراسة

لا نستطيع أن نتحدث عن دراسات إسلامية بالمعنى الكامل سابقة على النصف الأخير من القرن الماضى ، إن فى الغرب أو فى الشرق ، ذلك لأن الغربيين فى اتصالهم بالشرق شغلوا أولا بنواحيه السياسية والاقتصادية ، ولم يتجهوا إلا أخيراً إلى نواحيه الثقافية . وما ذراه لدى بعض مؤرخيهم فى القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر من تعليق على العرب والثقافة العربية إنما هو مستمد فى الغالب من المصادر اللاتينية . وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن فى وسعهم ، وقد كانوا معلوبين على أمرهم ، أن يحيوا معالمهم ولا أن ينهضوا بترائهم .

(١) حركة الاستشراق:

ولم يتجه المستشرةون في عناية نحو الدراسات الإسلامية إلا في النصف الأخير من القرن الماضى ، فإليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر إلى هذه الغاية . وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطة عظيماً ، فرحل بعض العلماء الغربيين إلى الشرق ، وتتلمذوا في معاهده ، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية . وتنافست عواصم أوربا وأمريكا في نشر الثقافة العربية ، فأنشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الإسلامية في برلين ولندن وباريس وروما ، وألفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية . وعقدت مؤتمرات المستشرقين من حين لآخر ، فكانت حافزاً على الدراسة وهادياً إلى البحث . ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والشرقيين ، تبودلت فيها الآراء ونوقشت المسائل ، فكانت مثار جدل وتحقيق وتمحيص .

وكان لهذه الحركة ثمارها الطيبة ، فكشفت عن مخلفات لم تكن معروفة ، وساعدت على نشر مخطوطات قيمة ، ومكنّنت من طبع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها ، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية وذخائرها إلى اللغات الأوربية الحية ، من إنجليزية وفرنسية ، وألمانية

وإيطالية . ونشأ عن هذا جو من البحث والدراسة استوعب أبواب الثقافة الإسلامية ، بين لغة وأدب ، وتاريخ وسياسة ، وتفسير وتشريع ، وعلوم وفلسفة . وقد وضع فى كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة ، من مقالات مختصرة فى الجرائد والمجلات العلمية ، وكتب ومؤلفات موسعة ومستقلة .

رسم المنهج في اختصار وحددت الطريقة ، ودعامتها ما أمكن اطلاع واسع ، واستيعاب شامل ، وصبر وجلد وصل ببعض الباحثين أن وقفوا على دراسة موضوع معين سنوات متعاقبة . وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة ، فانقسم المستشرقون إلى مدارس وجماعات ، فمنهم المختص في الأدب واللغة ، والمعروف ببحوثه الفقهية والتشريعية ، أو الصوفية والكلامية، أو العلمية والفلسفية . وكان من نتائج هذا التخصص والتفرغ و دائرة المعارف الإسلامية ، التي ظهرت بالألمائية والإنجليزية والفرنسية ، وجاءت الغاية القصوى لتلك الجهود الصادقة والمتلاحقة . وفيها أوضح دليل على سعة اطلاع المستشرقين وعظيم إلمامهم بنواحي الثقافة العربية ، وتعد بحق المرجع الأول الذي لا يستغنى عنه اليوم باحث في الدراسات الإسلامية .

ولم يقف أثر المستشرقين عند الغرب وحده ، بل امتد إلى الشرق ، فأخذ عنهم الشرقيون الكثير من آرائهم ، وترجموا بعض كتبهم ، وبدءوا يتأثرون خطاهم ويسهمون بدورهم في إحياء مجدهم . وقد ظهر لهم في ربع القرن الأخير ، إن في مصر أو في عواصم الشرق الأخرى ، دراسات حاكت ما صنع المستشرقون ، أو أتمت ما بدءوا ، أو تداركت بعض ما فاتهم ، وهي على قلتها متنوعة بحيث لا تكاد تهمل باباً من أبواب الثقافة الإسلامية . على أنها على كل حال ليست إلا فاتحة لجهود ينبغي أن ينمو ويطرد ، ويبدو على جامعات الشرق الناشئة أنها جادة في أداء هذه الرسالة ، وها هي ذي الجامعة العربية تحاول أخيراً أن تسهم فيها بنصيب ، وفي تبادل الدراسات بين الشرق والغرب وتضافر الجهود على هذا النحو ، ما يكشف عن تراث الإسلام جميعه ، ويظهره على حقيقته .

(ب) المستشرقون والدراسات الفلسفية :

لقد كان للدراسات الفلسفية من هذه الجهود نصيب ، فنشرت مؤلفات لفلاسفة الإسلام بقيت مخطوطة زمنا طويلا ، وقوبلت أصولها العربية بما عرف لها من ترجمات لاثينية وعبرية ، وعلق عليها بما يشرح غامضها ويعين على فهمها . ولولا المستشرقون لبقيت مهملة في خزائن المكتبات العامة ، ولولا تمكنهم من عدة لغات قديمة وحديثة واعتمادهم على منهج صحيح ، ما ظهرت هذه المؤلفات على ما ظهرت به من ضبط ودقة .

ولم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر ، بل حاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية في الإسلام ، وأرخوا لها جملة وتفصيلا . فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة ، والكلام والمتكلمين ، والتصوف والمتصوفين ، يشرحون الآراء والمداهب أو يترجمون للأشخاص والمدارس ؛ وقد يقصرون بحثهم على بعض الأشخاص والنظريات ، أو الألفاظ والمصطلحات .

ولقد وصل بهم التخصص درجة أضحى معهاكل باحث معروفاً بالناحية التى تفرغ لها ، ومن ذا الذى يذكر مثلا شتاينشنيدر ولا يذكر معه الفارابي ؟ أو جولد زيهر ولا يذكر معه تاريخ التشريع ؟ أو نيكلسون ولا يذكر معه التصوف ؟ أو روسكا ولا يذكر معه الكيمياء العربية ؟ أو نللينو ولا يذكر معه الفلك ؟ أو ميرهوف ولا يذكر معه الطب وتاريخ الترجمة ؟ ويطول بنا السرد لو تتبعنا هؤلاء الباحثين على اختلاف اختصاصهم وتعدد جنسياتهم، ونكتني بأن نقرر أن الربع الأول من هذا القرن شهد حركة استشراق نشيطة كل النشاط، وكان للدراسات العقلية فيها نصيب ملحوظ.

بيد أن الفلسفة الإسلامية ، على الرغم من كل هذا ، لم تدرس بعد الدرس اللاثق بها ، لا من ناحية تاريخها ، ولا نظرياتها ، ولا رجالها ؛ ولا تزال الحلقة المفقودة فى تاريخ الفكر الإنسانى . فحتى اليوم لم تعرف نشأتها بدقة، ولم يبين

فى وضوح كيفية تكوينها ، ولا العوامل التى ساعدت على نهوضها ، ولا الأسباب التى أدت إلى انحاطها والقضاء عليها. ولم تناقش نظرياتها نظرية نظرية ، ليوضح ما اشتملت عليه من أفكار الأقدمين ، وما جاءت به من ثروة جديدة . وأما رجالها فغرباء فى أوطانهم ، مجهولون لدى أقرب الناس إليه. ، ولا أدل على هذا من أن كثيرين منا يعرفون عن روسو وسبنسر مثلا ما لا يعرفون عن الكندى والفارابي . ولو لم يقيض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم ، لأصبحنا اليوم ونحن لا نعلم من أمرهم شيئاً يذكر ،

إلا أن هذه البحوث لا تزال حتى اليوم قليلة وغير وافية ، وهي في جزء منها معيبة وناقصة ، لا تخلو من أخطاء لغوية وفنية ، أو مختصرة اختصاراً يكاد يخل بالغرض المقصود . ولعل ذلك راجع إلى أن بعض من كتبوا في تاريخ الفلسفة الإسلامية، لا يجيدون العربية ، ولا يحيطون بوجه خاص تمام الإحاطة بتاريخ الثقافة الإسلامية ، أو هم إن عرفوا ذلك يجهلونه تاريخ الفلسفة في عمومه ، ولم يكونوا تكويناً فلسفياً خاصاً .

ولسنا في حاجة إلى سرد أمثلة ، فن ذا الذي يقرأ ثان دنبرج في ترجمته ، « لما بعد الطبيعة » لابن رشد وتعليقه عليه ، ولا يشعر أنه إزاء فيلسوف يتحدث عن الفلسفة ، في حين أن المطلع على كارادي ڤو في كثير من مؤلفاته يحس أنه أمام مترجم ينفصه العمق والدقة (١) . ومن ذا الذي يقرأ دي بور في تأريخه للفلسفة الإسلامية ، ولا يتمنى لو أنه أطال أكثر مما فعل (١) .

على أن هذه البحوث في جملتها قد طال عليها العهد نوعا ، وأضحت في

S. Van den Bergh, Die Epitome der Malaphysik des Averroes, Leiden. 1924. (١)
الما كارادى فو فالفاته كثيرة ومعروفة.

T.E. De Boer, Gaschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart, 1901; tr. ang., par (٢)

B. R. Jones: The History of Philosophy in Islam, London, 1909.

وترجمه أخيراً إلى العربية مع تعليقات مستفيفة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده.

حاجة إلى التعديل والتجديد . ذلك لأن معلوماتنا عن النقافة الإسلامية تتغير من حين لآخر ، وبقدر ما نكشف من مخطوطات ونقف عليه من آثار يتضح الخامض ويصحح الخاطئ . ولا شك في أن حركة جمع التراث الإسلامي في نمو الآن ، مقرونة إلى أوائل هذا القرن ، ومعلوماتنا عنه أغزر مادة وأكثر وضوحاً ، وما أحوجنا إلى دراسات جديدة في ضوء هذه المعلومات وتلك المصادر .

(ح) متابعة السير:

نعم نحن فى حاجة ماسة إلى متابعة السير ، و إتمام كشف تلك الحلقة المفقودة فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وبذل الجهد فى وضعها فى مكانها الطبيعى ، وإذا كان المستشرقون قد اضطلعوا من ذلك بالعبء الأعظم حتى اليوم ، فواجينا أن نقف إلى جانبهم إن لم نتقدمهم . ولا يقاس انتشار صوت مفكر أو مخترع بمقدار ما أنتج من آراء ومخترعات فحسب ، بل بدرجة عناية من حواه به ، واهمام أمته بإحياء آثاره ، وها هى ذى الامم المتقدمة تتسابق فى الإشادة بمجدها ، ونشر آثار علمائها ومفكريها .

وميدان العمل أمامنا فسيح ومجال البحث ذو سعة، وأول ما ندعو إليه جمع ونشر لمؤلفات فلاسفة الإسلام ، التي لا تزال مخطوطة حتى اليوم ، أو التي نشرت نشراً ناقصا ومعيباً ؛ ذلك لأنا لا نستطيع أن نفهمهم فهما حقاً إلا إذا قرأناهم بلغتهم وفي كتبهم . وإذا عرفنا مثلا أن للكندى عدة رسائل مهملة في مكتبات إستانبول (۱) ، وأن للفارابي مؤلفات مخطوطة موزعة بين مكتبات ليدن وباريس والأسكريال (۱) ، وأن لا كتاب الشفاء ، المشهور لابن سينا قد أهمل ناشره طبع الجزء الأول منه الحاص بالمنطق (۱) ، أدركنا مقدار حاجتنا إلى هذا الجمع والنشر . ولسنا في حاجة أن نلاحظ أن ابن رشد معروف في العالم اللاتيني أكثر

⁽١) يسرنا أن ننوه هنا أن الدكتور أبوريده يقوم بنشر طائفة من هذه الرسائل الآن .

Madkour, *La place*, p. 223-225.

Madkour, L'Organon, p. 19-21.

(٣)

الفلسفة الإحلاية – أول

مما هو معروف فى العالم العربى ، وقد فكر منذ زمن بعض المستشرقين الأمريكيين ف نشر مؤلفاته اللاتينية .

ويجب أن يتضافر على هذا انشر الأفراد والهيئات ، لأنه عمل طويل المدى كثير التكاليف . وقد استنت جامعة القاهرة فى هذا سنة حسنة ، فحاوات الحصول على صور شمسية لبعض المخطوطات الإسلامية ، وبدأت بنشر نماذج منها (۱) . ولكنها – مع الأسف – توقفت عن السير أخيراً ، وربما كانت الحرب من أسباب ذلك، وعساها أن تستأنف جهودها، وأن تتأسى بها جامعة الإسكندرية، بل نأمل مخلصين أن تتنافس فى هذا معاهد الشرق عامة . وتستطيع الجامعة العربية أن تساهم فى هذا المضار بنصيب كبير ، وقد بدأت فعلا فجعلته من أهدافها الهامة :

ولا يفوتنا أن نشير هنا بوجه خاص إلى مكتبات استانبول ، التى ورثت الثقافة الإسلامية منذ ستة قرون أو يزيد ، ومن الطبيعى أن نجد فيها مخلفات لا نجدها فى مكان آخر . ولقد كشف المستشرق الألمانى ريتر عن كثير من ذخائرها ، وخاصة كتاب و مقالات الإسلاميين ، المأشعرى الذى يعتبر مرجعاً ممتازاً فى تاريخ العقائد الإسلامية ، وقد تغيرت ، بعد نشره ونشر و نهاية الإقدام ، للشهرستانى ، بعض أحكامنا السابقة المتصلة بالكلام والمتكلمين . ولا يساورنا شك فى أن إخواننا الأتراك يقدرون ما لهذا التراث من قيمة ، وأنهم إن لم يستطيعوا نشره فلا أقل من أن يضعوه تحت تصرف من يريدون ذلك ، وقد أرسلت جامعة القاهرة أكثر من بعثة للبحث والتنقيب فى خزائن استانبول ، ويقيننا أن الأستاذ ريتر خير مفتاح لها ، وما أجدرنا أن نفيد من بحثه وخبرته .

وإلى جانب نشر هذه المخطوطات ، ينبغى أن نتولى فلاسفة الإسلام بالعناية والدرس ، على نحو ما درس الفلاسفة الآخرون ، فنترجم لهم ترجمة وافية تكشف عن حياتهم وتحلل شخصياتهم ، وتسمح بمعرفة العوامل المختلفة التي كان لها دخل في تكوين آرائهم . ولنبحث عن أصول هذه الآراء فيها وصلنا من تفكير

⁽١) من أمثلة مطبوعات الجامعة النافعة كتاب و نقد النثر، لقدامة ، القاهرة ، ١٩٣٣.

قديم ، ولنقارنها بما عرف لدى اللاتينيين ، ولنبين وجوه الشبه بينها وبين الأفكار الحديثة ، وإنا لنرجو أن يجيء يوم يكتب فيه عن الفارابي بقدر ما كتب عن موسى بن ميمون ، وتعرف مؤلفات ابن سينا كما عرفت مؤلفات القديس توماس الأكويني ، ويدرس الغزالي كما درس ديكارت ؛ وحين ذاك تبدو الفلسفة الإسلامية في ثوبها اللائق ومظهرها الحقيقي .

الفصال لث لي

نظرية السعادة أو الاتصال

نظرية أخلاقية فى أساسها ، ولكنها لم تلبث أن تحولت لدى فلاسفة الإسلام إلى بحوث صوفية دقيقة . ولغة المتصوفة إنما تناجى القلب وتحادث الروح، وفى مناجاة القلب طُهره ، ومحادثة الروح عروج إلى سباء النور والملائكة ، وبلا نهجر الأجسام زمناً ونفرغ إلى نفوسنا حيناً ، والجسم والنفس كانا – ولا يزالان – فى صراع دائم وعراك مستمر ، يقدر فيه لأحدهما الفوز تارة وللآخر أخرى .

وإذا تتبعنا المذاهب الفلسفية على اختلافها وجدنا أنه لم يخل واحد منها من نزعة صوفية. وها هو ذا أرسطو الذي كان واقعيناً في بحثه وطريقته ، ورجل مشاهدة وتجربة في ملاحظاته واستنباطاته ، قد انتهى به الأمر إلى أن بني دراسته النفسية على شيء من الفيض والإلهام ، ووضع في قمة الأخلاق فضيلته العقلية التي هي أسمى درجات التأمل والمشاهدة الصوفية .

حقاً إن الإدراكات الروحية والإلهامات القلبية قد تكون غير يقينية ، أو قد يمز على الأقل إثباتها ببراهين قطعية يتقبلها الآخرون ؛ إلا أنها مبعث طمأنينة وهدوء . ذلك لأنها معرفة شخصية مباشرة ، والكلام إذا خرج من القلب وصل إلى القلب ، وكم يجهد الإنسان نفسه في صوغ الأقيسة وإقامة البراهين لإثبات أمر ما، دون أن ينع بالهدوء والسكون اللذين يحس بهما حين يناجيه قلبه وتخاطبه روحه .

وقديما مر الغزالى بمراحل من البحث والنظر ، واشتغل بدراسات كثيرة ، ولكن لم تطب نفسه إلا للمعرفة الصوفية تفيض عليه فيضاً ويلهمها إلهاماً : وحديثاً شك ديكارت فى كل شيء ، اللهم إلا فى نفسه وتفكيره ، ولما انتهى إلى هذه الحقيقة الثابتة كانت أساس اليقين فى رأيه ونقطة البدء لكل فلسفته : وهناك

فلسفات قامت بأسرها على المناجاة الروحية والاتصال بالله ، فأفلوطين في مدرسة الإسكندرية يرى أن الجذب والفيض هما السعادة التي ليست وراءها سعادة ، وقد جد شخصياً في تحقيقهما طول حياته ، ولم يحظ بهما إلا بضع مرات . وما لبرنش في القرن السابع عشر يقول باتصال مستمر بين العبد وربه ، فمعرفتنا ليست إلا فيضاً من الله ، وما يبدو منا من عمل خارجي ليس إلا ظروفاً ومناسبات لتحقيق إرادة الله ، وبهذا يتلاشي المخلوق في الحالق ، ويندمج الأثر في المؤثر .

١ ــ العناية بالتصوف الإسلامي

لسنا نحاول هنا التحدث عن التصوف في جملته ، ولا التعرض لمختلف مظاهره وأدواره منذ نشأته ، وإنما نريد فقط أن نفصل القول في نزعة صوفية سادت الفلسفة الإسلامية ، فنتبين كيف تكونت وشبت ونشأت ، ونشرح الأصول التي صدرت عنها ، والعوامل التي أثرت فيها ، وتحدد مداولها ومرماها . وإذا ما تم هذا استطعنا أن نوضح آثارها ونتائجها . فحديث القلب والروح الذي نحن بصدده مقصور على ما جاء به الفلاسفة المسلمون ، ووقف على الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية .

وما كان أجدرنا في بحث كهذا أن نستعمل لغة خاصة وأسلوباً خاصاً، فإن لغة العقل تعجز أحياناً عن التعبير في دقة عما يكنه القلب، وأسلوبنا المشوب بشوائب مادية قد لا يجد السبيل إلى وصف الإلهامات النفسية، والأرواح التي تسبح في عالم النور تعز مناجاتها في خيز المادة والجسم المحدود، ولغل الصوفية معلورون في التزيى بزى خاص ، كي يتفق ظاهرهم مع باطنهم، وفي اتخاذ لغة مستقلة تفصلهم عمن سواهم . غير أن هذه اللغة زادت آراءهم تعقيداً ، وكست نظرياتهم بثوب كثيف من الغموض والإبهام ، وسنجتهد في أن نجلي غامضها ، ونقربها ما استطعنا من العوف المألوف .

عنى الباحثون من قديم بدراسة التصوف الإسلامى فى جملته مدفوعين غالباً بما فى الموضوع من طرافة ، ومحاواين أن يكشفوا ما احتواه الإسلام والشرق من حقائق وأسرار . ويغلب على الظن أن البحوث الصوفية أول موضوع استلفت

أنظار المستشرقين، ولا تزال محل عنايتهم حتى اليوم؛ ومؤلفاتهم فيها تزيد كثيراً على ما كتبوه فى الدراسات الإسلامية الأخرى . ولا غرابة فالغرب متعطش دائماً إلى تعرف صوفية الشرق ؛ وكأن هذا الأخير وهو مصدر النور والضوء أبى إلا أن يكون فى الوقت نفسه مقر القوى الخفية والأسرار الغامضة . ودون أن نعرض لكل من اشتغلوا بموضوع التصوف من كبار المستشرقين نكتنى بأن نشير إلى رجال القرن العشرين، ونخص بالذكر منهم جولد زيهر النمسوى الذى عقد للتصوف فصلا ممتعاً فى كتابه . و عقيدة الإسلام وقانونه ه (۱) بجانب أبحاث أخرى قيمة، ومكدونلد الأمريكي الذى وضح كثيراً من آراء الغزالي الصوفية ، ونكلسون الذى عالج التصوف من نواحيه المختلفة ، والأستاذ ماسنيون الذى يعتبر بحق عميد المستشرقين المعاصرين ، والدكتور محمد إقبال العالم الهندى المشهور . وعلى رأس هؤلاء جميعاً يجب أن نضع نكلسون وماسنيون ، فإنه يرجع إلى الأول الفضل فى نشر جميعاً يجب أن نضع نكلسون وماسنيون ، فإنه يرجع إلى الأول الفضل فى نشر كثير من مخلفات الصوفية القيمة والتعريف بها ، أما أستاذنا ماسنيون فقد رسم فى المتصوف طرائق جديدة ، وقدم عن الحلاج صورة غنية بالأاوان والمعاني الدقيقة فى كتاب يعد أوسم مؤلف فى تاريخ التصوف الإسلامي (۱) .

غير أن آراء فلاسفة الإسلام الصوفية لم تدرس بعد ولم توجه إليها العناية التى تستحقها . حقاً إن مهرن المستشرق الدنمركي (٢) ، تنبه إلى بعض وؤلفات ابن سينا الصوفية ، وقام بنشرها وترجمتها (١) ، كما أن البارون كارادى ڤو لمح لدى الفارابي نزعة صوفية واضحة ؛ إلا أن هذه البحوث ناقصة وغير ناضجة . وعلى هذا لا زلنا نجهل أفكار فلاسفة الإسلام الصوفية ، كما نجهل نظرياتهم الفلسفية بالمعنى الدقيق . وكل ما ذرجوه أن نكشف الفطاء عن هذه الناحية وأن نوجه الأنظار السها .

L. Massignon, La passion d'al Hassayn ibn Mansour al Hallaj, Paris, 1922. (Y)

A.F. Mehren, Traités mystiques d'Avicenne, voir aussi, Le Museon, T. I, II, III (*) et IV.

Carra de Vaux, al Fárdbi, dans Encje. de l'Islam, T. II, p. 57-59.

۲ _ تصوف الفارابي

إذا شئنا أن نعرف أقدم صورة للأفكار الصوفية عند فلاسفة الإسلامية وجب علينا أن نصعد إلى أبى نصر الفارابي . فإنه أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل ووضع أصولها ومبادئها . نحن لا ننكر أن الكندى تنبه قبله إلى دراسة أفلاطون وأرسطو وعرض لبعض نظرياتهما بالشرح والاختصار ، ولكنا لا نجد لديه مذهبا فلسفينا كاملا بكل معانى الكلمة ، بل هي نظرات متفرقة ومتعلقة بموضوعات مختلفة لا رابطة بينها (١١) . أما الفارابي فقد لم هذا الشعث ، وأقام دعائم مذهب فلسفي متصل الحلقات . ومن أهم أجزاء هذا المذهب وعلى قمة هذا البناء ، ذرى نظرية صوفية امتازت بها الفلسفة الإسلامية عن كثير من الفلسفات الأخرى ؛ فالتصوف إذن قطعة من مذهب الفارابي وباطاً وثيقاً يربطه بالنظريات الفارابية الأخرى ، نفسية كانت ، أو أخلاقية ، رباطاً وثيقاً يربطه بالنظريات الفارابية الأخرى ، نفسية كانت ، أو أخلاقية ، أو سياسية . وقد أثر هذا التصوف تأثيراً عيقاً فيمن جاء بعد من فلاسفة الإسلام .

(١) دعامُه:

لعل أخص خصائص النظرية الصوفية التى قال بها الفارابى أنها قائمة على أساس عقلى . فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحت الذى يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى إلى مدارج الكمال ، بل هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل، وطهارة النفس فى رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب ، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أرلا وبالذات . هناك فضائل علية جسمية ولكنها لا تذكر فى شىء بجانب الفضائل العقلية النظرية ، ولئن كانت الأعمال الحسنة والحلال الحميدة بعض الحير ، إن الحير كل الحير فى مسألة نتدارسها وحتيقة نكشفها ومعرفة تتهذب بها نفوسنا وتسمو عقولنا .

وذلك أن العقل البشرى ، سالكاً سبيل رقيه وتطوره ، يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض ، فهو فى أول أمره عقل بالقوة ، فإذا ما أدرك قدراً كبيراً من المعلومات العامة والحقائق الكلية أصبح عقلا بالفعل . وقد يتسع مدى نظره ، ويحيط بأغلب الكليات فيرقى إلى أسمى درجة يصل إليها الإنسان ، وهى درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والإلحام . ولعل فى هذا ما يبين كيف اتصل التصوف عند الفارابي بعلم النفس ونظرية المعرفة .

ولن يقف الأمر عند هذا الحد ، بل التصوف الفارابي متين الصلة بالنظريات الفلكية والميتافيزيقية . فإن الفارابي يتخيل نظاماً فلكيناً أساسه أن في كل سناه قوة روحية أو عقلا مفارقا يشرف على حركتها ومختلف شؤنها ، وآخر اهده التوى ، وهو العقل العاشر ، موكل بالسياء الدنيا والعالم الأرضى ، فهو نقطة اتصال بين العالمين العلوى ولسفلى ، وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوى ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة ، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلا لتقبل الأنوار الإلهية وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر . فبالعلم والعلم وحده يمكننا أن نربط المهاوى بالأرض ، والإلهى بالبشرى عوالملائكى بالإنسان ، وأن تصل إلى أعظم سعادة ممكنة ، والمعرفة النظرية الميتافيزيقية هي أسمى غاية ينشدها العمل الإنساني ، وإذا ما انتهينا إلى هذه المرتبة نحررت فيوسنا بتاتاً من كل ما هو مادى وجسدى ، والمحقت بالكائنات المقاية ، واطمأنت إلى حالها هذه راجية أن تبقى فيها إلى النهاية .

(س) رأيد في السعادة :

هذه هي السعادة التي تنحوها الفلسفة والأخلاق ، ويصوّب إليها النظر والعمل ، ويسعى إليها الإنسان بدراسته وسلوكه ، هي الحير المطلق وغايا الغايات ومنتهى الرفعة الإنسانية وجنة الواصاين . يقول الفاراني : و والسعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة من الأجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبتى على تلك الحال دائماً ، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة المقل الفعال . وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية ، بعضها أفعال فكرية و بعضها

أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة ؛ وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة . والسعادة هي الحير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان ، والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة ، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل ، وهذه ليست خيراً لذاتها، بل لما تجلب من سعادة . والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور والأفعال القبيحة ، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والحسائس ه (۱) .

نعنى الفارابي كل العناية بموضوع السعادة علماً وعملا ، فخصه بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه الصوفية ، وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة . وهذان الكتابان هما : « تحصيل السعادة » ، « والتنبيه على السعادة » ، اللذان طبعا في حيدر آباد سنة ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ ه ، وقد امتازا – مقرونين إلى الرسائل الفارابية الأخرى التي وصلت إلينا – بغزارة مادتهما ووضوح أسلوبهما، وحبذا لو فكرنا في إعادة طبعهما بمصر . ولم يكتف الفارابي بهذه الدراسة النظرية ، بل جداً في أن يتدوق السعادة بنفسه ، وأن يصل بتفكيره وتأمله إلى مرتبة الفيض والإلهام ، كما صنع أفلوطين من قبل ؛ ويقال إنه حظى بللك مرة أو مرتين .

وواضح أنه ليس في مكنة الناس جميعًا الصعود إلى مرتبة هذه السعادة ، ولا تبلغها إلا النفوس الطاهرة المقلسة التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتصعد إلى عالم النور والبهجة . يقول الفارائي : «الروح القلسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس . والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الباطن عابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن . . . وإذا اجتمعت من

⁽ ١) الفارابي ، أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٧ .

الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى ، مثل البصر يُخبَبَّل بالسمع ، والخوف يَشغَل عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تصد عن الله كر ، والتذكر يصد عن التفكر ، أما الروح القلسية فلا يشغلها شأن عن شأن ع (١٠).

فالروح القدسية إذن واصلة ، ترى المغيب ، وتسمع الحنى ، وتجاوز عالم الحس إلى عالم المشاهدة الحقيقية والبهجة الدائمة . هذه هى نظرية الاتصال التى قال بها الفاراني واعتنقها الفلاسفة اللاحقون ، وقد لعبت دوراً هامناً بوجه خاص لدى فلاسفة الأندلس . وهى كما ترى ضرب من التصوف النظرى القائم على البحت والدراسة ، يقربنا إلى الله ونعيمه المقيم .

والتصوف في جملته ساد العالم الإسلامي منذ زمن بعيد تحت مؤثرات كثيرة بين فارسية وهندية ومسيحية وإغريقية . وفي رأى كثير من المتصوفين أن الغرض الرئيسي من العمل والتأمل هو الاتصال أو الفناء في الله . يقول رينان : « لم يعرف الشرق أن يقف في العبادة عند حد المبالغة والإسراف ، بل كان الاتحاد مع العقل الكلي بوسائل خارجية حلم الطوائف الصوفية في الهند والفرس . وهناك سبع درجات – كما يقول المتصوفة – تقود المرء إلى الغاية النهائية التي هي الفناء المطلق أو النرقانا البوذية ، حيث يصل الإنسان إلى أن يقول : أنا الله (٢) .

ومشكلة أنا وأنت من المشاكل الهامة فى تاريخ التصوف الإسلامى ، فأنا وهو الشخص الإنسانى يعمل على أن ينمحى فى أنت وهو الله . وما الحلول ، الذى قال به الحلاج والذى درسه ماسنيون دراسة مستفيضة ، إلا أوضح مظهر لهذه المشكلة فى الإسلام ، فهو يتلخص فى اختفاء الإنسان فى الله ، وبذا يتحد أنا وأنت اتحاداً كاملاً .

(ح) العوامل المؤثرة في تصوفه:

كان الفارابي صوفيتًا في قرارة نفسه ، يعيش عيشة الزهد والتقشف ويميل إلى الوحدة والحلوة . وقد أفاض مؤرخو الجرب في وصف تقشفه وإعراضه عن

⁽١) الفارابي ، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية ، ص ٥٥ ,

Renan, Austrols, p. 144-145. (Y)

الدنيا ، وابن خلكان خاصة يضعه في مصاف الزهاد والنساك (۱) . وبالرغم من أنه عاش في بلاط سيف الدولة بن حمدان وجالس العظماء والرؤساء ، لم يغير شيشًا من عاداته ولم يخرج عن زهده وتقشفه . فجليس الملوك هذا وصنى الأمراء كان يُسرى في أغلب الأحيان بالقرب من الطبيعة يناجيها ويستكشفها أسرارها ويستمليها ما حوت من عظات ، وقد رووا أنه كتب الكثير من كتبه على شواطئ الحجارى المائية وبين النار والأزهار (۱) . فهذا الاستعداد الفطرى اللى نشأ عليه ، وهذه النزعة الصوفية التي تمكنت منه ، أثرت من غير شك في آرائه وأفكاره ، وكانت عاملا في تكوين نظرية السعادة الفارابية . وأسلوب الفارابي نفسه يتفق مع هذا الاستعداد ويتلاءم مع هذه النزعة ، فهو إلى الغموض أميل ، وفي باب التعمق والتركيز أدخل (۱) ؛ وهذا شأن الصوفية جميعاً ، يرسلون الجمل المختصرة المعماة . وكثيراً ما عاني المستشرقون صعوبات في تفهم عبارات الغارابي وشكوا من عموضها وتعقدها (١).

ويجب أن نضم إلى هذا المؤثر الداخلى عاملاً آخر خارجيناً ، ألا وهو الوسط الذي عاش فيه أبو نصر ، فقد انتشرت في العالم الإسلامي لعهده أفكار صوفية كثيرة صادرة عن أصل هندى أو فارسي أو إغريتي أو مسيحى . ولا يستطيع أحد أن ينكر تأثره بهذه الأفكار ، رفي كتاباته ما ينهض دليلا على ذلك . فقد جارى المتصوفة ، وشرح لنا المراتب التي يمر بها من يرغب في السعادة . والمرتبة الأولى في رأيه هي مرتبة الإرادة ، وتتلخص في شوق زائد ورغبة أكيدة في تنمية المعلومات واكتساب الحقائق الحالدة . فإن كانت هذه الرغبة مؤسسة على دوافع حسية أو خيالية فهي مجرد إرادة ، وإن قامت على التفكير والتأمل فهي اختيار حقيقي ، وبعد الاختيار تجئ السعادة التي تحدثنا عنها من قبل (٥) . فهذا التدرج في جملته يشبه من بعض الوجوه منازل الصوفية .

⁽١) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، طبعة بولاق ، ج ٢ ص ١٠٢ .

⁽٢) المدرنفسه .

Madkour, La Placs d'al Farábi, v. 15-16.

Carra de Vaux, Encyc-ds l'Islam, T. II, n. 58; Massignon, Archives d'hist., IV, (†) p. 158.

⁽ ه) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٥ – ٢٦ .

وفوق هذا عاصر الفارابي كبار الصوفية الذين يقولون بالحلول ، وعلى رأسهم الجنيد المتوفي سنة ٩١١ ميلادية ، وناشر نظرية الاتحاد الصوفية ، ومردد الجملة المأثورة : « اللهم مهما عذبتي بشيء فلا تعذبني بذل الحجاب » (١). ويروى أن الشبلي دخل عليه يوميًا وبحضرته زوجه ، فأرادت أن تحتجب ، ولكنه أبي عليها ذلك قائلا : « لا خير الشبلي عندك » . ولم يكد الأخير يسمع هذه الكلمة حتى بكي ، فقال الجنيد لزوجه على الأثر : « استرى فقد أفاق الشبلي من عيبته » (١) : والحلاج تلميذ الجنيد من معاصري الفارابي كللك ، فقد توفى سنة ٢٢٩ الميلاد . وهو صاحب الجملة المشهورة : « أنا الحق » ، التي لاق من جرائها حتنه . وعلى يديه سما مذهب الحلول إلى أوجه وبدا في أوضح صوره ، جرائها حتنه . وعلى يديه سما مذهب الحلول إلى أوجه وبدا في أوضح صوره ، وأحضور ، والوجد والوجد والنسيان والذكر : يقول بعضهم :

وجودى أن أغبب عن الوجود بما يبدو على من الشهود و بقول الآخر :

عجبت لمن يقول ذكرت ربي فهل أنسى فأذكر ما نسيت شربت الحب كأساً بعدكاس ألما نفذ الشراب ولا رويت (١٦)

ربما يبدو بعد الذى تقدم أنا ميالون لأن نخلط آيين تصوف الفارابي وتصوف الحلاج ، وتعاول أن نرد أفكار فلاسفة الإسلام الصوفية إلى آراء المتصوفة وحدهم . ولا شك فى أن الفلاسفة قد تأثروا بمن عاصروهم أو سبقوهم من مفكرى المسلمين ، ولكن نظرية الغارابي الصوفية تختلف عن تصوف الحلاج من عدة نواح ، أهمها :

أولاً : تصوف الفارابي نظرى مبنى على الدراسة والبحث قبل كل شيء ، فبالعلم ، والعلم وحده تقريبًا ، نصل إلى السعادة ، أمَّا العمل في المرتبة الثانية ومهمته محدودة للغاية . وعلى عكس هذا يقرر الصوفية أن التقشف والحرمان من

Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la myslique musulmane, Paris, ()) 1922, n. 274-275.

⁽ ٢) القشيرى ، الرسالة القشيرية ، ص ٤٠ .

⁽٣) المصدرنفسه ، ص ٣٧ - ٤٣ .

الملذات الجسمية وتعذيب الجسم هوالوسيلة الناجعة للاتحاد بالله. يقول الجنيد: « ما أخلنا التصوف عن القيل والقال ، لكن عن الجوع وترك الدنيا وتطع المألوفات والمستحسنات » (١).

ثانياً: — وهذا فرق جوهرى — الاتصال الذى يقول به الفارابي مجرد سمو إلى العالم العلوى وارتباط بين الإنسان والعقل الفعال ، دون أن يمنزج أحدهما بالآخر . أما المتصوفة فينظمون من العبد والرب وحدة غير منفصلة ، ويقولون معلول اللاهوت في الناسوت ، وبذا يتلاشى أنا في أنت تماماً ولا يتميز الحلق من الخالق . وهذا هو سر حملة أهل السنة على هذا الحلط غير المقبول والغلو المفرط . حقاً إن الفارابي ينهب في فقرة واحدة غريبة إلى أن الإنسان حين يصل إلى درجة السعادة و يحل فيه العقل الفعال ه (١) ، غير أنه لا يمكن أن يقبل هذا التعبير على علاته ، ويجب أن يحمل حملا مجازياً . ذلك لأن صاحبه يلاحظ غير مرة أن العقل المستفاد ، وهو أسمى ذرجات الكمال الإنسان ، يختلف في طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعال . ويرى الفارابي فوق هذا أن الموجودات في تدرجها مكونة من طبقات بعضها فوق بعض ، والله منال الكمال المطلق ، وبينه وبين الإنسان والعالم الأرضى كله فواصل متعددة (١) . فنظريات الفارابي وبينه وبين الإنسان والعالم الأرضى كله فواصل متعددة (١) . فنظريات الفارابي المقل المتقال المتعقل المتعلنة لا تسمح بأن يتحد الحاق مع الحالق ، أو أن يمتوج المتعقل المتعلل المتعلم الأرضى كله فواصل متعددة (١) . فنظريات الفارابي المتعلل .

وأخيراً ، لعل كلمة « اتحاد » و « اتصال » تؤذنان بالفرق الواضح بين نظرية الحلول الحلاجية ونظرية السعادة الفارابية ، فإن الكلمة الأولى التي تنصرف عادة إلى نظرية المتصوفة تدل على الاندماج التام بين المخلوق والحالق ، في حين أن الكلمة الثانية التي تطلق على نظرية الفلاسفة تشعر فقط بمجرد علاقة بين الإنسان والعالم الروحي .

فالواجب علينا إذن أن نبحث عن منيع آخر يمكن أن تكون نظرية السعادة

Massignon, Recusil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, (\)
Paris, 1929, n. 189.

⁽ ٢) الفارافِ ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٨ .

⁽٣) المصدر نفسه ، أص ١٧ .

الفارابية قد استقيت منه أيضاً . وإذا شئنا تعرف هذا المنبع ، وجب علينا أن نصعد إلى أرسطو ، وإلى كتابه ، الأخلاق النيقوماخية ، بوجه خاص . يقول جلسون : و ليس ثمة فكرة ولا عبارة لدى أرسطو لم تبحث ولم ينتفع بها شراحه ، وهذه الملاحظة صادقة على العموم في كل المشاكل التي درسها ، وحاصة في مشكلة العقل إنا . ونظرية الاتصال التي نحن بصددها تؤيد هذه الملاحظة تمام التأييد ، فإنها مأخوذة نصبًا عن أصل أرسطى . وذلك أن أرسطو في شرحه للخير الأسمى يقول ، في الكتاب العاشر من ١ الأخلاق النيقوماخية ، إنه فضيلة تتكوَّن في الوحدة وبالتأمل العقلي ، وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم . هو قوة تأملية تكتنى بنفسها وتدرك الحق المطلق ، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأممى شيء في الإنسان وهو العقل ؛ وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الحانب القلسي حقيقة في الإنسان (٢) .

ليس هناك شك في أن هذه الفقرات أساس لنظرية الفارابي في السعادة والاتصال . ففي رأيه - كما في رأى أرسطو - الحياة العقلية غاية في نفسها ، ومنى جد الإنسان في الدراسة والنظر والبحث والتفكير ، تشبه بالله والعقول المفارقة التي هي إدراك مستمر وتأمل دائم . ومنى انقطع الإنسان إلى هذا المجهود النظري اقترب من الكائنات العلوية ، وفاز بسعادة ليست وراءها سعادة . فأرسطو الواقعي مصدر الجانب الصوفى في الفلسفة الإسلامية ، و ه الأديمونيا ، (٣) الأرسطية عماد لنظرية السعادة الفارابية . وإذا تتبعنا كل ما وصل إلينا من كتب أرسطو ، لم نجد فيه إلا نصين اثنين ينزعان نزعة صوفية . وهما ما أشرنا إليه آنفيًا في كتاب ه الأخلاق النيقوماخية ٤ ، وما جاء في «كتاب النفس ٤ خاصًّا بوظيفة العقل الفعَّال وأثره في تكوين المعلومات العامة (٤) . وكلا النصين أثر تأثيراً عميقاً في فلاسفة الإسلام وآرائهم الصوفية والنفسية .

Gilson, Archives, IV, p. 5-6.

⁽¹⁾ (Y) Aristote, Ethique a Nic. L, X. ch. VII, VIII. أنظر أيضًا الترجمة العربية للطني السيد ، ج ٢ ص ٣٤٩ – ٣٦٢ .

⁽٣) كُلُّمة يُونَانية معناها السعادة ، وقد أطلقها أرسطو على نظرية الحير الأسمى ، وفي هذا ما يبين الصلة بين هذه النظرية ونظرية السعادة الفارابية .

Aristote, de Anima, L. III.

حقيًّا إن الفارابي ضنين بأسراره ، ولا يحب أن يقف قراؤه على مصادر أفكاره ، بيد أن عباراته تكفي للبرهنة على ما ذهبنا إليه . وابن رشد ، الذي يعتنق نظرية الفارابي في الاتصالى ، يقول إن هذه النظرية جواب عن سؤال وحهه أرسطو ولم يجب عنه (١) ، فبعد أن وضح كيف يدرك « النوس » أو العقل الحقائق المجردة ، قال : وسنرى فيها بعد إذا كان في مقدور العقل الإنساني - واو أنه غير مفارق - أن يدرك أشياء مفارقة بداتها، (٢). ولما لم يف أرسطو بوعده ، أخذ فلاسفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويجيبوا عن هذا السؤال.

غير أن أرسطو وحده لا يكني في توضيح نظريات النارابي الصوفية ، ذلك لأن بينه وبين الفيلسوف العربي مدرسة الإسكندرية ، التي أثرت كذلك في فلاسفة الإسلام عامة وعلى رأسهم الفارابي . والاتصال الذي يقول به الفارابي لا يختلف كثيراً عن « الاكستاسيس ، أو الجذب الذي قالت به مدرسة الإسكندرية . فالاثنان يعتمدان على التأمل والنظر ، وينتجان هيامًا وغبطة تخرج بنا من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين . نعم إنه يصعب علينا أن نحلل هاتين الظاهرتين تحليلاً نفسيًّا دقيقاً ، ولكنا نستطيع أن الاحظ أنهما يمثلان أسمى أعمال العقل الإنساني التي ترمي إلى الخير الأعلى . ومتى وصل المرء إلى مرتبتهما أحس بسعادة تجل عن الوصف وغبطة لا نهاية لها . وفي عبارات الفارابي ما يكاد يعلن عن الأصل الإسكندري الذي اعتمد عليه ، والذي لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى ٥ كتاب الربوبية ٥ . ولنكتف بتقديم نص واحد مما جاء على لسان الفارابي ، ثم نقارنه بما يبدو أنه يقابله في «كتاب الربوبية » .

يقول الفاراني : «إن لك منك غطاء ، فضلاً عن لباسك ، من البدن ، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد ، وحينئذ تلحق . فلا تسل عما تباشره ، فإن ألمت فويل لك ، وإن سلمت فطوبي لك . وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك ، وكأنك في صقع الملكوت ، فترى مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولاخطر على قلب بشر. فاتخذ لك عند الحق عهداً ، إلى أن تأتيه فرداً ، (١) . ويقول صاحب

Renan, Averroes, p. 184.

⁽¹⁾ (1)

Aristote, ds Anima, L. IIè, ch. Vèè, 88.

⁽٣) الفارابي ، الثمرة المرضية ، ص٧١٠ .

لاكتاب الربوبية ع: لا ربما خلوت أحيانًا بنفسى وخامت بدنى ، فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم . فأكون داخلاً فى ذاتى وراجعاً إليها وخارجاً من سائر الأشياء سواى ، وأكون العالم والعالم والمعلوم جميعاً . وأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبتى معه متعجباً ، وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير . وحين أوقن بذلك أرق بلهنى إلى العالم الإلهى ، ويخيل إلى كأنى قطعة منه : فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما تمكل الألسن عن وصفه والآذان عن سمه . ومن الغريب أنى أشعر بأن روحى مملوعة بالنور مع أنها لم تفارق البدن عن الحلب الملان النصان ، من غير تعليق ، ناطقان بالقرابة القربي والعلاقة الوثيقة بين الجلب الذي دعا إليه رجال مدرسة الإسكندرية ، والاتصال اللي جداً في طلبه الفارابي ، و كتاب الربوبية ع هو المرآة التي عكست كثيراً من آراء أغلوطين وأتباعه على العالم الإسلامي .

وعلى هذا نرى أن نظرية السعادة الفارابية إنما نشأت عن عوامل عدة وظروف مختلفة . فهى مدينة لميول الفارابي واستعداداته ، بقدر ما هى متأثرة ببيئته ومفكرى الإسلام المحيطين به . ولكنها فى تكوينها العلمى تخضع خضوعاً كبيراً لنظرية الحير الأسمى الأرسطية ونظرية الجلب (الاكستاسيس) الأفلوطينية. بجمع الفارابي كل ذلك ونسلّقه ، ثم أخرج منه نظرية إسلامية قدر لها أن تؤثر بحمع الفارابي كل ذلك ونسلّقه ، ثم أخرج منه نظرية إسلامية قدر لها أن تؤثر بأدراً واضحاً فيمن جاءوا بعده .

. . .

ثمناز فلسفة الفارابي بظاهرتين رئيسيتين: نزعة روحية نامية ، واتجاه صوفي واضح ؛ والمنهب الروحي والتصوف يقثر بان في الواقع ويتلاقيان في نواح كثيرة . وهاتان الظاهرتان تبدوان لدى فلاسفة الإسلام بدرجات عنتلفة . وقمد نفله التصوف الفارابي على الحصوص إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية ، وأثر في صوفية المسلمين بوجه عام . ولم يقف أثره عند القرون الوسطى ، بل تعداها إلى التاريخ الحديث . وما دمنا قد أسلفنا القول في شرح نظرية الستّعادة الفارابية وبيان

⁽١) « كتاب الربوبية » ، ص ٨ - والفاراني نفسه يستشهد بهذا النص ، ويسوقه سم شيء من التحريف في «رمالة الجمع بين رأي الحكيمين » ، ص ٣١ .

مصادرها الأرسطية والأقلوطينية ، فإنه يجدر بنا الآن أن نلتي نظرة على الأثر الذي أحاثته فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين . وكي تكون هذه النظرة مستوفاة يحسن أن نبين من جانب إلى أي حد تأثر كبار فلاسفة الإسلام بآراء الفارابي الصوفية كما تأثروا ببحوثه الأخرى ، ومن جانب آخر ينبغي أن نحدد العلاقة بين هذا التصوف الفلسفي وما ذهب إليه متصوفو المسلمين المتأخرون ، وحبدا لو استطعنا أخيراً أن نوازن بين نظرية السعادة الفارابية وبعض الأفكار الصوفية التي اعتنقتها طائفة من الفلاسفة المحدثين ، وبالجملة سنتابع هذه النظرية في خطواتها المتتالية إلى أن نصل بها إلى العصور الحديثة ، وسنحاول عرض صورة في خطواتها المتتالية إلى أن نصل بها إلى العصور الحديثة ، وسنحاول عرض صورة في خطواتها المتتالية إلى أن نصل بها إلى العصور الحديثة ، وسنحاول عرض صورة في خطواتها المتتالية إلى أن نصل بها إلى العصور الحديثة ، وسنحاول عرض صورة في خطواتها المتتالية الى أن نصل بها إلى العصور الحديثة ، وسنحاول عرض صورة في خطواتها المتتالية الى أن نصل بها إلى العصور الحديثة ، وسنحاول عرض صورة في خطواتها المتتالية الى أن نصل بها إلى العصور الحديثة ، وسنحاول عرض صورة في خطواتها المتالية الى أن نصل بها إلى العصور الحديثة ، وسنحاول عرض صورة المناسرة في المناسرة لما المناسرة لما المناسرة لها المناسرة لما المناسرة لما المناسرة لما المناسرة لما المناسرة لما المناسرة لما المناسرة لمناسرة لما المناسرة المناسرة لما المناسرة لما المناسرة المناسرة لما المناسرة لما المناسرة لما المناسرة ا

٣ - تصوف ابن سينا

إذا كان في فلاسفة الإسلام من يصح أن نسميه تلميا. الفارابي وخليفته الأعظم ، فهو بلا جدال ابن سينا . حقاً إن التلميد عدا على الأستاذ وأخى اسمة ، وانتزع مكانته ، وقضى على شهرته ، وأصبحنا ونحن نعزو إلى ابن سينا آراء وأفكاراً هي في الحقيقة من صنع الفارابي وابتكاره . بيد أن الأول يعترف للثانى بأياديه عليه ، ويقر له بالسبق والأولوية ، ويدين له بالخضوع والأستاذية (١) ، ولقد بلغ من تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه أن بذل كل جهد في تفهمها ، وأفاض في شرحها وتوضيحها ، بحيث منحها نفوذا وسلطاناً لم تنله على يدى صاحبها ومبتكرها ، ورب فكرة فارابية غامضة مبهمة تبدو لدى ابن سينا ، وهو صناع ومبتكرها ، ورب فكرة فارابية غامضة مبهمة تبدو لدى ابن رشد هو شارح أرسطو عبر منازع في الفلسفة المدرسية ، فإن ابن سينا هو شارح الفارابي الماهر في الفلسفة المدرسية ، فإن ابن سينا هو شارح الفارابي الماهر في الفلسفة المدرسية .

قد يؤخد علينا أحياناً أنا نحاول تحليل أفكار الفارابي في ضوء ما كتب ابن سينا (٢) ، إلا أن الرجلين في رأينا متضافران ومتكاملان ، يوضح كل منهما

 ⁽١) القفطي ، أخبار الحكاء ، ص ٢١٦ ، ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج٢ ص ٤ .
 (٢) هذا أمر عابه علينا صديقنا المأسوف عليه بول كراوس في مجلة ، النواسات الإسلامية ، (٢) هذا أمر عابه علينا صديقنا المأسوف الفت الأنظار إليه .

صاحبه ويتممه . وأن كان للفارابي فضل السبق ، إن لابن سينا فضل البيان والإيضاح . ومن ذا الذي يدعى أن في مقدوره دراسة أرسطو دراسة كاملة دون الرجوع إلى شراحه من المشائين وغيرهم ؟ وأو احتفظ لنا الدهر بكل ما كتب الفارابي فربما لم نستعن على تفهمه بمؤلفات أتباعه ؛ فأما وما رصل إلينا منه نزريسير ، فنحن مضطرون إلى توضيح غامضه بمختلف الوسائل . على أن المؤرخ الذي يعنيه أن يبين كيف نشأت فكرة ما ، يلزمه كللك أن يوضح كيف نمت وتطورت .

(١) عرضه الكامل في « الإشارات »:

اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابي الصوفية وتولاها بااشرح والدرس في رسائل متعددة ، نخص باللكر منها و كتاب الإشارات والتنبيهات ، وهذا الكتاب بين المؤلفات السينوية (۱) يتيمة العقد ، وجوهرة التاج الثمينة ، وثمرة النضج الكامل . يمتاز بسمو أسلوبه ، ومق أفكاره ، وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى . وقد وقف صاحبه الجزء الأخير منه على البحوث الصوفية ، ويقع في نجو خمسين صفحة تعد من أحسن ما خلينته المدرسة الفلسفية الإسلامية في هذا الباب . فقد أخل ابن سينا ، على حسب عادته ، أفكار الفارابي وفصل القول فيها وعرضها عرضا ابن سينا ، على حسب عادته ، أفكار الفارابي وفصل القول فيها وعرضها عرضا مسهباً . مرتباً . فهو يحدثنا عن ه التجريد ، و ه البهجة والسعادة ، و ه مقامات العارفين ، وه أسرار الآيات ، ويشرح نظرية الاتصال شرحاً مستفيضاً . وهذا هو القدر الذي جمعه وترجمه مهرن إلى النرنسية ، ونشره تحت عنوان :

وهاكم نموذجاً من حديث ابن سينا العذب ولغنه السامية التى تترجم أحسن ترجمة عن معان سبقه إليها الفارابي . يقول: « إن للعارفين مقامات ودرجات يتخصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم في جلاليب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس . ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم ، يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها ، ونحن نقصها عليك . . . العارف

⁽١) نسبة إلى ابن سينا .

يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيشًا على ء وفانه ، وتعبده له فقط ؛ لأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه ، لا لرغبة أو رهبة ... الهارف ه ش بش بسّام ، يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه . وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء ، فإنه يرى فيه الحق . وكيف لا يسوّى والجميع عنده سواسية ؟ . . . العارف لا يمنيه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعريه الرحمة ، فإنه مستبصر بسر الله في القدر ، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معيشر ، وإذا جسم المعروف فر بما غار عليه من غير أهله . العارف شجاع ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت ؟ وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت ؟ وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت ؟ وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت ؟ وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت ؟ وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت ؟ وجواد ، وكيف لا وقود بمعزل عن عبة الباطل ؟ وصفسًاح ، وكيف لا وذكره مشغول بالحق ، (۱) ؟

(س) مقامات العارفين :

يصنف ابن سينا كأستاذه المراحل التى تقود المرء إلى السعادة ويتكلم عن الزهد والعبادة ، ثم عن العرفان الذى هو السعادة الحقة : « فالمتعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يتخص باسم الزاهد ، والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام وتحوهما يخص باسم العابد ، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف » (١٠) . وليست السعادة مجرد للة جسمية ، بل هي غبطة روحية وسمو معنوى ، واتصال بالعالم العلوى ، عبرد للة جسمية ، بل هي غبطة روحية وسمو معنوى ، واتصال بالعالم العلوى ، هي عشق وشوق مستمران ، وما العشق الحقيقي إلا الابتهاج بتصور حضرة الحتى ، وما الشوق إلا الرغبة الدائمة في كمال هذا الابتهاج (١٠) . « والنفوس المبشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقي عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق ، اللهم إلا في الحياة الاخرى . وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ، ثم

⁽١) ابن سينا ، الإشارات والتنبيات ، ١٩٨ – ٢٠٦

⁽٢) للصدرنفسه ، ١٩٩.

⁽٣) المصارنفسه ، ١٩٧.

تتلوها النفوس المفموسة فى عالم الطبيعة ، المنحوسة التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة » (1). والوسيلة الأولى والرئيسية لإدراك السعادة هى الدراسة والبحث والنظر والتأمل . وأما الأحال البدنية والحركات الجسمية فنى المرتبة الثانية ، ولا يمكن أن تحل محل التهذيب الفكرى والرق العقلى بحال .

(ح) الاتحاد والاتصال:

قد يخيل للقارئ بعد هذا التحليل أن ابن سينا أميل من أستاذه إلى متصوفة القرن العاشر أمثال الجنيد والحلاج ، ولا سيا وكتاباته عملوءة بمصطلحات الصوفية وألفاظهم الفنية . فهو يردد كلمة الزهد والوجد والوقت ، ويبين حقيقة المريد والعارف والعابد ، ويحلل بعض الظواهر النفسية كالمشق والشرق ، وهي التي شغلت كبار متصوفي المسلمين . غير أنه على الرغم من كل هذا لا يزال وفييًا لأستاذه في نظرياته الصوفية كما وفي له في كل مذهبه الفلسي ، ولا أدل على هذا من إعراضه عن فكرة الاتحاد التي زعمها الجنيد والحلاج ، ونقده على هذا من إعراضه عن فكرة الاتحاد التي زعمها الجنيد والحلاج ، ونقده له في هذا من إعراضه عن فكرة الاتحاد التي زعمها الجنيد والحلاج ، ونقده له في نظرياته المدا فيه المدا فيه دقة وتعمق .

فهو يرى أن عاية السعادة ليست إلا مجرد اتصال بين العبد وربه ، يحظى قيه الإنسان بضرب من الإشراق ، وهذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله مباشزة ، بل بولسطة العقل الفعال . وأما الاتحاد المزوم الذي يقضى بأن يندمج الحلق في الخالق فغير مقبول عقلاً ، لأنه يستلزم أن يكون الشيء واحداً ومتعدداً في آن واحد . ذلك لأنا لا نقبل أن نعد العقل الفعال فرداً واحداً في الوقت الذي نقرر فيه أنه محتو على كل النفوس الواصلة ، كما لا نستطيع أن نسلم بفردية العارف في حين أنا نعرف باشهاله على حقيقة أخرى خارجة عنه .

وانظر كيف يصوغ ابن سينا هذا الدليل : « قد يقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئًا فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعَّال ، وهذا حق . قالوا واتصالها بالعقل الفعَّال هو أن تصير هي نفس العقل الفعَّال ؛ لأنها تصير العقل المستفاد ، والعقل الفعَّال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد . وهؤلاء

⁽١) المصدرنفسه ، ١٩٨.

بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء ، أو يجعلوه متصلاً بكليته بحيث يُصير النفس كاملة واصلة إلى كل معقول (وكلا الفرضين باطل) ، على أن الإحالة في قولم إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد ، حيما يتصورونه ، قائمة ، (1) . ويضيف ابن سينا إلى هذا: ه إن قول القائل إن شيئا ما يصير شيئاً آخر ، لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث شيء ثالث ، بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر ، قول شعرى غير معقول ؛ فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان ، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل اللي كان موجوداً فهما اثنان متميزان ، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل اللي كان

(د) تصوفه وتصوف الفاراني:

فتصوف ابن سينا لا يختلف إذن عن تصوف الفارابي في شيء ، وسيلتهما وغايتهما متحدتان . يقول البارون كارادى ڤو : « لا يبدو التصوف عند ابن سينا إلا في آخر الملهب كتاج له ، وهو متميز تماماً من الأجزاء الأخرى ؛ وابن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً . وبالعكس ينفذ تصوف الفارابي إلى كل شيء ، والألفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته ؛ ونشعر جيداً أن التصوف ليس مجرد نظرية اعتنقها ، بل حالا نفسية » (۱۳) . ونحن نسلم مع البارون أن تصوف الفارابي حلى عكس ابن سينا ويعبر عن عاطفة صادرة من القلب ، وحياة الرجاين تشهد بذلك . ولكنا نرفض من الناحية النظرية أن يكون ثمة فرق بين تصوف التلميذ وتصوف الأستاذ ، كلاهما يعتمد على أساس واحد ، ويشغل مكاناً متعادلا في مذهبيهما . وكل ما هنالك من تباين هو وضوح ابن سينا ، وطريقته التعليمية المنظمة التي يدرس ما هنالك من تباين هو وضوح ابن سينا ، وطريقته التعليمية المنظمة التي يدرس ما المسائل على اختلافها ؛ وأما الألفاظ الصوفية فقد لاحظنا آنفاً أنها أكثر للده منها عند القارابي .

 (Υ)

⁽١) المصدرنفسه ، بتصرف ، ص ١٧٩ – ١٨٠ .

⁽ ۲) المصدرنفسه ٤٠ ص ١٨٠ .

Carra de Vaux, Encyc. de Islam, II. p. 58.

٤ _ نظرية الاتصال في مدرسة الأندلس

إذا كان الفارابي وابن سينا هما بطلا المدرسة الفلسفية في المشرق ، فابن باجة وابن طفيل وابن رشد هم أعلامها في المغرب . وبما أن البحث العلمي في المشرق أسبق منه في المغرب ، فإن أهل الأندلس مدينون لإخوانهم المشارقة بكثير من آرائهم ونظرياتهم . لذلك لم يكن بدعا أن تقتني المدرسة الفلسفية الأسبانية أثر المدرسة الشرقية ، وأن نرى ابن باجة وابن طفيل مثلاً يتبعان خطا الفارابي وابن سينا . وكم يسوءنا أنا لا نعرف حتى الآن عن ابن باجة الذيء الكثير ، فإن معظم كتبه قد باد ، وما بتى منها لا يزال مخطوطاً وموزعاً بين المكاتب الأوربية . وكتابه الرئيسي وهو « تدبير المتوحد » لم نقف عليه لأول مرة إلا عن طريق ترجمة عبرية لأجزائه الهامة . ويرجع الفضل في الكشف عنه إلى مستشرق اسرائيلي من رجال القرن التاسع عشر هو سلمون منك ، صاحب الفلسفة اليهودية والعربية ، ومترجم « دلالة الحائرين » إلى الفرنسية . ثم اهتدى أسين بلاسيول سنة والعربية ، ومترجمة في استقلال بمدريد عام ١٩٤٢ إلى الأصل والترجمة في استقلال بمدريد عام ١٩٤٦ . ثم

(١) ابن باجة:

وإذا اعتمدنا على ما نقله منك أمكننا أن نقرر أن نظرية الاتصال الفارابية نالت حظوة كبيرة لدى ابن باجة . وكتابه « تدبير المتوحد » قائم على إثبات أن الإنسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم وتنمية القوى الإنسانية (١) . والفضائل والأعمال الحلقية جميعاً ترمى إلى سيادة النفس العاقلة واستيلائها على النفس الحيوانية . وبالحملة يجب على المرء أن يسعى جهده إلى الاتصال بالعالم العلوى ، مشتركاً مع المجتمع أو منعزلاً عنه ، فإن كان المجتمع صالحاً قاسمه في عتلف شؤونه ، وإن كان طالحاً لازم الحلوة والانفراد (١) . وهنا يبدو ابن باجة

Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859, p. 410.

Ibid., p. 398-299. (Y)

متأثراً بالصوفية المسامين فوق تأثره بالفارابى ، فإن الأخير لم يدع إلى الوحدة قط ؟ ومن شرائط المدينة الفاضلة فى رأيه أن تقود الأفراد إلى السعادة إن لم تصل بهم إليها. وكتاب « تدبير المتوحد » فى جملته مستى من مؤلفات الفارابى وابن سينا ، اللهم إلا الجزء الخاص بنظام العزلة والانفراد ، فهذا تغلب عليه نزعة صوفية بحتة .

(س) ابن طفیل :

ومهما يكن فقد وضع ابن باجة الحجر الأساسي في بناء المدرسة الفلسفية الأسبانية ، وسار على نهجه ابن طفيل . وحياة الأخير غامضة غموض حياة الأول ، ومؤلفاته ليست أعظم حظمًا من مؤلفات سابقه ، فقد باد معظمها ولم يبق منها إلا شذرات متفرقة . بيد أن روايته الفلسفية المشهورة « حي بن يقظان » التي وصلت إلينا تشتمل على مذهبه عامة في أسلوب جذاب وخيال بديع ، وتعد من أطرف ما خلف فلاسفة الإسلام ، وقد ترجمت إلى عدة لغات ؛ وكانت في غالب الظن نموذجاً نسج على منواله روبنسون كروزو .

وابن طفيل يحاول أن يثبت فيها أن القبوى الإنسانية تستطيع وحدها الاتصال بالله ، فقد تصور شخصاً نشأ منعزلاً عن الناس ولم يتأثر بالمجتمع قط ؛ ومع هذا تمكن بعقله الفردى من إدراك الحقائق الكونية والتدرج منها إلى حقيقة الحقائق التي أفاضت عليه النور والمعرفة . وهذا الشخص هو وحى بن يقظان ، الذى ولد في جزيرة قرب خط الاستواء ، ولم ير أبا ولا أمنًا ، وإنما منحته الطبيعة غزالة تولت إرضاعه وتغذيته (۱) . ولم يكد يشب ويترعرع حتى اتجه نظره إلى ما حوله ، فبحث في الطواهر الكونية وسر تنيرها ، وانتهى إلى أن وراءها أسباباً خفية تتصرف فيها وصوراً تشكلها ، وهذه الصور صادرة عن كائن قديم يسميه الفلاسفة العقل الفعنال (۲) . ولم يزل يبحث ويعلل حتى أدرك أن سعادة الإنسان وشقاءه راجعان إلى قربه «ن ربه أو بعده عنه ، ووسيلة القرب والصعود إلى عالم النور والملائكة إنما هي النظر والتأمل (۱) .

⁽١) ابن طفيل ، حي بن يقظان ، ص ٣٠ – ٣٤ .

۱٤٤ – ۱۱۳ ، ۸٦ – ۸۵) المصدر نفسه ، ص ۵۵ – ۸۱ ، ۱۱۳ – ۱۱۳ .

⁽٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ - ١٥٨ .

وسواء أكان هذا الفرض مقبولاً أم مرفوضاً لدى علماء الاجتماع المحدثين ، فإنه يبين لنا أولاً كيف تأثر ابن طفيل بفيلسوف الأندلس الأول ابن باجة ، فإن «حى بن يقظان» يحمل فى ثناياه كثيراً من خصائص «المتوحد» الذى أشرنا إليه من قبل. وثانياً فى لغة «حى» ألخيالية وصوره الحجازية ما يعبر تعبيراً صادقاً عن نظريات الفارابي فى السعادة والاتصال.

(ح) ابن رشد:

أما ابن رشد فلم ينح هذا النحو الحيالى الفرضى ، بل درس مشكلة الاتصال بالعقل الفعال دراسة علمية منظمة ، مبيناً أن هذا الاتصال فى ذاته لا يتنافى مع أصول علم النفس المعروفة . وقد وقف على هذا الموضوع ثلاث رسائل مستقلة احتفظت لنا المصادر العبرية باثنتين منها (۱) . وهو يرى أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فإذا ما أخذ فى الدراسة والتعلم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ، ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول الفارقة ويستمد منها الفيض والإلهام . وهذا هو الكمال الأسمى الذى نطمع إليه جميعاً ، والطريق الموصلة إليه هى تنمية المعلومات وترقية المدارك الإنسانية ، فالعلم وحده سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح . أما ما يذهب إليه المتصوفة من أن الإنسان يستطيع الصعود إلى هذه المرتبة دون علم ولا بحث ، فادعاء باطل وقول الإنسان يستطيع الصعود إلى هذه المرتبة دون علم ولا بحث ، فادعاء باطل وقول

ولعل فى هذا الذى قدمنا ما يكنى لإثبات أن ابن رشد اعتنق كزولائه فلاسفة الأندلس الآخرين — وإن يكن أقلهم تصوفاً — نظرية السعادة الفارابية . ومن الغريب أنه لم يدخر وسعاً فى نقد الفارابى وابن سينا وتجريحهما ، ولا سيا إذا أحس منهما انحرافاً عن سنة أرسطو ، ومع ذلك لم ينج من أثرهما ، ولم يستطع أن يكون لنفسه مدهباً مستقلا ينفصل عن مذهبهما ، وهو أشد ما يكون تأثراً بهما فى المسائل التصوفية . فهو يعلن مثلهما أن العلم سبيل الوصول والسعادة

⁽١) ابن أب أصيبة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ص ٧٧ – ٧٨ ، وانظر أيضاً :

Munk, Mélanges, p. 437.

⁽ ٢) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، القاهرة ، ١٩٥ ، ص ١٨٩ .

الروحية ، وأن أسمى درجات الكمال أن يخترق المرء الحجب ويرى نفسه وجهاً لوجه أمام الحقائق العلوية ، ويرفض رفضاً باتنًا أن يكون تقشف الصوفية وزهدهم وسيلة التجرد والاتصال.

فن الفارابى إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة ، والفارابى وابن سينا يدعمان هذه السعادة رأساً على الدراسة والنظر ، مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملى والحركات الجسمية . وابن باجة وابن طفيل يوسعان الجانب العملى ، وابن رشد يعود أخيراً فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يم إلا بالعلم والتأمل .

٥ _ تصوف شبه فلسفى

لم يقف تصوف الفارابى عند المدرسة الفاسفية ، بل تعداها إلى مدارس أخرى صوفية فى الإسلام -. وعلى رأس هذه المدارس يجب أن نضع مدرسة الإشراقيين التي عاشت فى بلاد الفرس إلى القرن السابع عشر ، ومؤسسها هو المهمروردى أو الشيخ المقتول المترفى سنة ١٩٩١م . وكان ذا اطلاع واسع وخبرة تامة بالفرق الفلسفية التي تأثر بها عامة ، وبرجال مدرسة الإسكندرية وفلاسفة الإسلام السابقين بوجه خاص .

(١) السهروردي :

يظهر أن سعة اطلاعه ولسَّدت فيه رغبة التوفيق بين الفلسفات والفلاسفة المختلفين (١) . فالفلاسفة عنده رجال أسرة واحدة وفروع شجرة مباركة تسمد الإنسانية بما فيها من ثمار وخيرات . فأنبادوقليس وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطوطاليس وبوذا وهرمس ومزدك ومانى ، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة ، هم أبناء الإنسانية أولاً وبالذات ورسل السلام والإصلاح (١) . وعلى الجملة زهاد الهند وفلاسفة الإغريق وحكماء العراق يسعون وراء غاية واحدة ، ويعملون على نشر نظرية

Van den Bergh, Suhrawardi, dans Encyc. ds L'Islam.

⁽ ٢) السهروريي ، حكمة الإشراق ، ص ٣٧١ .

ثابتة ، وينضوون تحت اواء فلسفة واحدة ، هي الفلسفة الإشراقية . ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات ، فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي . والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها (١) . فالفلسفة الإشراقية تعتمد إذن على نظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية .

وإذا كان العالم فى جملته قد برز من إشراق الله وفيضه ، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والإشراق . فإذا ما تجردنا عن الملدات الجسمية ، تجلى علينا نور إلهى لا ينقطع مدده عنا . وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا كمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنسانى ، وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها . ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفعال (١) . ومنى ارتبطنا به أدركنا المعلومات المختلفة ، واتصلت أرواحنا بالنفوس الساوية التى تعيننا على كشف الغيب فى حال اليقظة ولانوم .

وليس، للتصوف من غاية إلا هذا الارتباط ، والإشراقيون يسعون إليه ما استطاعوا وكثيراً ما ينعمون به. أما الأنبياء فهم في اتصال دائم وسعادة مستمرة . يقول السهروردى : د إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنية ومشاغلها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تتخلص أحياناً إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف ، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها ، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظها ، كراة تنتقش بمقابلة ذي نقش » (٢) .

فالفلسفة الإشراقية التي دعا إليها السهروردى متأثرة فى بدئها ونهايتها بتعاليم الفارابى ، ذلك لأنها مؤسسة على نظرية الفيض الفارابية ونزَّاعة إلى العالم العلوى . غير أن هذه الفلسفة صوفية كلها أو التصوف هو كل شيء فيها ، في حين أنه

⁽١) السهروردي ، هياكل النور ، ص ٢٨ – ٢٩ , ٢٢ .

⁽٢) المصدرنفسه ، ص ٢٨ .

⁽٣) الصدرنفسه ، ص ٤٤ - ٥٥ .

لدى الفارابى ليس إلا قطعة من مذهب متنوع الأجزاء . هذا إلى أن الإشراق لا يقنع بالاتصال بالعقل الفعال وحده ، بل يطمع فى الاتحاد بالله مباشرة والامتزاج بنور الأنوار (١) . فكأن السهروردى حين دُعى للاختيار بين تصوف الحلاج وتصوف الفارابي رأى أن يجمع بينهما ، وأن يقول بالاتصال والاتحاد معاً ، وهذه نزعة توفيق أخرى تتفق مع روحه العامة .

(س) ابن سبعین :

هذا التصوف العقلى المبنى على فكرة الفيض يبدو كذلك عند صوفى وفيلسوف آخر من رجال القرن الثالث عشر . ونعنى به ابن سبعين المفكر النقادة الذى لم يدرس بعد دراسة كافية ولائقة به ، على الرغم هما فى آرائه من حصافة وفى أفكاره من عمق ودقة . وأكبر مصدر نعتمد عليه حتى اليوم فى تعرف نظرياته هو المراسلات التى دارت بينه وبين الإمبراطور فردريك الثانى حاكم صقلية المتوفى سنة ١٢٥٠ م . وقد بقيت هذه المراسلات مجهولة إلى أن اهتدى إليها المستشرق الإيطالى أمرى سنة ١٨٥٠ ، فى مخطوطة من مخطوطات أكسفورد تحت عبوان : « الرسائل الصقلية » (٢) . وبعده بنحو غثر بن سنة قام بتحليلها فى الصحيفة الآسيوية الفرنسية المستشرق الدنمركى المشهور مهرن (٢) . وقد وقفنا بأنفسنا منذ زمن على هذه المخطوطة فوجدناها مجلوءة بالمعلومات والملاحظات الدقيقة ،

وكلنا يعلم ماكان عليه فردريك الثانى من رغبة فى العلم وحب للأدب والفلسفة العربية . لهذا وجه إلى مفكرى الإسلام أربعة أسئلة أجاب عنها ابن سبعين عالم سبتة ، وهى : قدم العالم ، والمقولات العشر ، وما بعد الطبيعة فى غايته ومبادئه ، وطبيعة النفس . وهذه الأسئلة تاخص تماماً المشاكل الهامة التى كانت تشغل المفكرين عامة وتلاميد أرسطو على الخصوص فى ذلك العصر . وقد أجاب عنها

⁽ ١) المصدر نفسه ، ص ٥٥ – ٤٦ ، حكمة الإشراق ، ص ٣٨١ .

Amari. Journal asiatique, 1853, 5c. série, T. I, Fév.-Mars. (Y)

Mehren, Ibn Sob'in, Correspondance avec l'empereur Frédéric II dans Journal asiatique, (Y)
XVI (1879)..T

ابن سبعين إجابة موسعة بحيث ضمنها كل مذهبه وآرائه الحاصة ، وفي مقدور من يرجع إليها معتمداً على بعض المصادر الأخرى ، وخاصة كتابه « بد العارف ، ، أن يكون فكرة كاملة عن نظرياته الصوفية والفلسفية .

ولسنا هنا بصدد هذا العرض المطوّل ، ونكتنى بأن نشير إلى ما يتصل منه بموضوعنا . فالله فى رأى ابن سبعين أصل العقول المتصرفة فى الكون ، صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام ، والعقل الفعال وهوأحدها يدبر شؤون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة ، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق . وإذا كانت النفوس صادرة عنه فهى ميالة دائماً إلى الاتصال به ، ولا يحول دونها وذلك إلا أدران الجسم وشهواته . فإذا تفرغ الإنسان للدراسة والنظر ، فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة ، وسما إلى درجة العقل الفعال (1) .

هذه النظرية - كما ترى - تكرار حرفى لما قاله الفارابى وابن سينا ، وصاحبها نفسه يصرح بأنه أرسطى كسابقيه من فلاسفة الإسلام ، وإذا كان ينقدهم نقداً مراً (١٠) . وقد أقام تصوفاً عقلينًا على أساس فلسنى ، فهو صوفى على طريقة الفلاسفة (١٠) . وفيا يتعلق بمشكلة الجذب والإلهام يخيل إلينا أنه أميل إلى الفلاسفة منه إلى الصوفية ، فهو يرفض الحلول والاتحاد اللذين ذهب إليهما الحلاج ، ويقصر السعادة على مجرد اتصالنا بالعقل الفعنال وارتباطنا به ارتباطاً روحينًا ،

(ح) وحدة الوجود :

تصوف السهروردى وابن سبعين مؤسس على دعائم فلسفية ، وفى رأيهما أن الكائن الممكن يستلزم. كائناً آخر واجب الوجود بداته ليمنحه الوجود ويفيض عليه بالخلق والإبداع ، وهذا الكائن الواجب الوجود 'هو الله جل شأنه ، فهو موجود أزلا بنفسه ودون حاجة إلى أى موجد آخر ، وإلا امتدت السلسلة إلى

Ibid., p. 359-360, 423; Massignon, Recuil, p. 133.	(1)
Ibid., p. 129 et suiv.	(٢)
Mehren, Journal asiatique, p. 145.	(٣)
Ibid., p. 390.	(4)

ما لا نهاية . والكاثنات الأخرى جميعها مظاهر لعلمه, وإرادته ، ومنه تستمد الحياة والوجود ، فوجودها إذن عرضى وبالتبع . وعلى هذا ليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيةة وضرورة ، بل هو الوجود كله ، والكائنات الأخرى لا تسمى موجودات إلا بضرب من التوسع والحجاز .

هذه هي نظرية وحدة الوجود التي اعتنقها جماعة من الصوفية بعد انحطاط الدراسات الفلسفية في الإسلام . وقد تكوّنت في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي ، وانتشرت بعد ذلك في بلاد الأندلس والمشرق . ومن أكبر أنصارها محيي الدين ابن عربي المتوفي سنة ١٧٤٠ ميلادية ، وجلال الدين الرومي المتوفي سنة ١٧٤٠، وشعراء آخرون من متصوفة الفرس (١) . ويصعد مذهب الوحدة هذا كما لاحظ ابن تيمية إلى ابن سينا . أو كما نلاحظ نحن إلى الفارابي (١) .

وإذا كان الله هو الموجود الحق وجب أن تتلاشى فيه سائر الموجودات ؛ الأخرى ؛ وهنا يختلط التصوف بالفلسفة اختلاطاً كبيراً . فكأن مذهب المشائين من العرب لما حورب فى شخص الفلاسفة وجد ملجأ لدى الصوفية ، وكثير من الأفكار الفلسفية الممقوتة تبناه المتصوفة وأبرزوه فى صور أخرى مقبولة وأو إلى حين . وفى رأينا أنه لا يمكن أن يدرس تاريخ التفكير الفلسفى الإسلامى فى العصور الأخيرة دراسة كاملة ، منعزلا عما كتبه المتصوفة وعاماء الكلام .

بيد أن الصوفية بدورهم لم يسلموا من شرور الفاسفة وويلاتها ، وما إن تفلسفوا حتى أضحوا عرضة للمحاربة والانتقام . فالسهروردى قتل بأمر صلاح الدين ، وابن سبعين انتحر في مكة بسبب مهاجمات وجهت إليه في الغالب ، واتهم معاصره ابن عربي بالإلحاد والزندقة من كثير من أهل السنة (٢) .

Nicholson, The Legacy of Islam, Oxford, 1931, p. 223 et suiv.

Manignon, Recueil, p. 187.

Mehren, Journal asiatique, (1879), p. 938 et suiv.; C. de Vaux, Les Penseurs (γ) de l'Islam, Paris, 1921, IV, p. 232.

٦ _ التصوف السني

إلى هنا انتهينا من بيان أثر نظرية السعادة الفارابية في رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية ، وفي طائفة من المتصوفة الذين تشوبهم روح فلسفية . والآن يجدر بنا أن نبين ما إذا كانت هذه النظرية قد أثرت في الصوفية الآخرين المعتدلين، أو المحافظين إن صح هذا التعبير . ومهمتنا في هذه المرحلة أشتى منها في سابقتها ، لأنه ليس يغريب أن تفترض صلة بين فلاسفة وصوفية متفلسفين . أما محاولة إثبات علاقة بين الفلسفة والتصوف البحت ، الذي يرى من واجباته الأولى محاربة الفلاسفة والمتفلسفين ، فهذا أمز عسير . ومهما يكن فسندرس هذه النقطة على النحو الذي درسنا به النقط السابقة ، مبينين أولا السر فيم ذهبنا إليه من تقسيم الصوفية إلى معتدلين ومتطرفين .

(١) تعالم الإسلام والنزعة الصوفية:

لم يكن الإسلام فسيح الصدر الرهبنة المسيحية والتقشف الهندى ، وكثيراً ما دعا إلى العمل المدنيا والتمتع المباح بالمائل الحياة : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هى الله ين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » . فهو بعيد إلى حد كبير عن طريقة القسس والرهبان في بيعهم وصوامعهم ، وسنة فقراء الهند وعبادهم في ألمهم وعدابهم المستطاب . ومع هذا فكل دين يشتمل عادة بعباداته ونصائعه على قدر من التصوف الا يحتمل الشك . وسبق أن أشرنا إلى أن هناك عوامل كثيرة وتعاليم مختلفة : هندية وفارسية وإغريقية ومسيحية ، أثرت في تكوين التصوف الإسلامي ، ولكن بجب أن نضم إلى المؤثرات الخارجية عاملا آخر داخليًّا وجوهريًّا ، ألا وهو الآبات القرآنية ، والأحاديث النبوية وبعض الأعمال الدينية . ولو لم يكن في طبيعة الإسلام والأحاديث النبوية وبعض الأعمال الدينية . ولو لم يكن في طبيعة الإسلام ما يسمح بشيء من التصوف ما وجد التقشف الهندي والرهبنة المسيحية إلى المسلمين

وقد دار نقاش طویل بین المستشرقین متعلق بأثر القرآن فی تکوین نظریات

الإسلام الصوفية ، وهم في هذا فريقان : فريق ينكر هذا الأثر ، وآخر يثبته . وفي مقدمة الفريق الأول يجب أن يذكر البارون كارادى قو الذى يزعم و أن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذى استطاع مبدئياً أن يجتذب المتصوفة نحوو كثيراً ، لأنه متعلق جدًا بالظواهر الحارجية ، وليس فيه الحنو الداخلي والروحي حقيقة ه (۱) . وعلى عكس هذا يقرر ماسينيون ، وبجانبه مرجايوث : وأن في القرآن البذور الحقيقية للتصوف ، وهذه البذوركفيلة بتنميته في استقلال عن أى غذاء أجنبي ه (۱) . ونحن نعتقد أن القرآن أعان المتصوفة كما أعان التكلمين والفقهاء على نصرة آرائهم . ذلك لأن كتاب الله في العالم الإسلامي قاموس لا نحاة واللغويين ، ومثار فلسفة للباحثين والمفكرين ، وذكر يتقرب به المبهلون والمتضرعون ، وقانون يرجع إليه المشرعون ، وعقيدة يحتج بها المتكلمون . وكثيراً ما حاول أصحاب الآراء الجديدة ، والنظريات الحديثة الاحتجاج به والاعباد عليه ، بل إن هؤلاء أحوج إلى نصرته من غيرهم ، فإن آية منه قد تقرّب والعهم إلى منحولهم وتكسب نظرياتهم سلطاناً دينياً وصفات شرعية . فالمتصوفة إذن ، لا فرق بين متطرفيهم ومعتدليهم ، أفادوا من القرآن بقدر ما أفاد غيرهم من الماحثين .

وأما ما فى الكتاب الكريم من حنو ورقة وعطف وشفقة، فأمر لا يقبل الشك؛ ويدهشنا أن البارون كارادى ڤو لم يتنبه إليه . ذلك لأن القرآن لا يخاطب العقل وحده بل يناجى كذلك القلب ، ولا يعنى بالظاهر أكثر من عنايته بالباطن . وكم فيه من تحاليل شائقة وأساليب جدابة تصف أحوال النفس وأحاديثها الداخلية . وكيف يتصور أن يخلو كتاب سهاوى من مناجاة القلوب والأرواح ، وهو إنما أعد أولا وبالذات للجماهير التي تحس قبل أن تفكر وتسير غالباً وراء العاطفة والوجدان ، وإنه لجهل بطبيعة الأديان أن يقال إن تعاليمها مصوغة في قوال منطقية ولغة عقلية بحتة .

ف قوالب منطقية ولغة عقلية بحتة . ويطول بنا البحث لو حاولنا أن نسرد هنا كل الآيات القرآنية المتصلة بالقلب

Ibid., p. 219.

Massignon, La Passion, p. 480; Margoliouth, The Early Development of Moham- (Y) medanism, London, 1914, p. 199.

والروح ، والتي استطاع المتصوفة الاستفادة منها في نواح كثيرة . ونكتني بأن نشير إلى دراسة تحليلية عيقة أبان فيها ماسنيون الألفاظ الصوفية المقتبسة من القرآن الكريم (١) ، فمصطلحات المتصوفة فضلا عن نظرياتهم ترجع إلى أصل في كتاب الله ، وغنى عن البيان أن حديث المعراج وقصة يوسف كانا أساساً لنظريتين هامتين من النظريات الصوفية ، وهما الجلب والحب . والعلم اللدني ، الذي يتباهى به أهل الكشف والواصلون ، صورة مأخوذة عن الخضر عليه السلام ، الذي قال الله في شأنه: « فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا ، وعلمناه من لدنا علماً ٥ .

وعلى هذا يجب أن نبحث عن أصول التصوف الإسلامي في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، كما نبحث عنها في الصوامع الهندية والبيع اليهودية والكنائس المسيحية وتعاليم مدرسة الإسكندرية . غير أنه لا يفوتنا - وهذا أمر ينبغي التنبه إليه - أن الألفاظ والآيات القرآنية مرت بأدوار مختلفة من حيث مداولها وتفهم الناس لها . فقد يفهم صحابي من لفظة قرآنية مالا يفهمه تابعي أو رجل من رجال القرن الثالث الهجرى ، ولسنا في حاجة أن نشير إلى مرونة الألفاظ القرآنية ومسايرتها للزمن والتقدم العلمي . وأو جارينا متصوفي العصور الأخيرة ، ارددنا كل بحث صوفى إلى آية قرآنية أو حديث نبوى ، وهذا إسراف من غير شك ، فلا يصبح إذن أن نبحث عن أساس التصوف الإسلامي في القرآن وحده أو فيه كما فهمه المتصوفة المتأخرون ، بل يلزمنا أن ننشد هذا الأساس في الألفاظ والآيات القرآنية كما بدت للمتصوفين الأول بيقول نكلسون : ٥ صواب أن نعد المنصوقة بين خواص دارسي القرآن ، ولكن لا يصبح - فيما أظن - أن نعتير التصوف مجرد نتيجة للدراسات القرآنية ، (٢) . وفي هذه الجملة القول الفصل والحكم السديد في تلَّك الخصومة الآنفة الذكر التي شجرت بين المستشرقين . فإنا لا نسلم بإبعاد القرآن رأساً عن النظريات الصوفية ، كما لا نوافق على عده وحده كفيلاً بخلق تصوف كامل ؛ ولا يفوتنا أن نشير بعد كل هذا إلى أن هذه المعركة فقدت اليوم كثيراً من أهميتها .

⁽¹⁾ (Y) Massignon, Essai, p. 28-29.

Nicholson, Legacy of Islam, p. 212-213.

(س) الزهد والتقشف :

بدأ التصوف فعلا على صورته الفطرية البسيطة منذ الصدر الأول للإسلام ، فلوحظ على كثير من الصحابة ميلهم إلى الزهد والتقشف وإعراضهم عن الدنيا ، بل لقد خطا بعضهم في هذه السبيل خطوات فسيحة وبالغ فيها مبالغة واضحة . بيد أن هؤلاء الزهاد والمتقشفين لم يتسمّوا باسم خاص ولم يتسبوا إلى طائفة معينة ، ولم تطلق كلمة « صوفية ، على جماعة محددة إلا في أواخر القرن الثاني للهجرة (١) . وما زال هذا النوع من السلوك ينمو ويزيد أنصاره إلى أن ولمّد بعض البحوث والنظريات ، والعلم نتيجة العمل ، والنظرية في الغالب وليدة التطبيق .

لهذا رأينا رجالا من مفكرى القرن الثالث الهجرى ، وعلى رأسهم المحاسبى وذو النون المصرى ، يبدءون بوصف بعض الأحوال النفسية والظواهر الصوفية ، وعلما أقدم ما كتب فى هذا الباب (٢) . ونظرية الاتحاد بوجه خاص ترجع إلى عهد متأخر ، فإن البسطاى هو أول من قال بها (٢) . ثم جاء الجنيد والحلاج فرفعاها إلى عنان السهاء ، وهى ولا شك أدق شىء فى التصوف الإسلامى، وقد قسمت المتصوفة إلى طائفتين : طائفة تقبلها وأخرى ترفضها .

والقرآن لايشير إليها مطلقاً بعبارة صريحة ، غير أن أنصارها لم يعدموا الحيلة في دعمها ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي نستطيع أن نلكر منها قوله تعالى : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ، ، (وهو معكم أيها كنتم ، (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم ، ، وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث القلسي : (ما تقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم ، ولا يزال العبد يتقرب إلى المنوافل حتى يحبني وأحبه . فإذا أحببته ، كنت سمعه اللي يسمع به وبصره اللي يبصر به ، (٤)

⁽١) القشيري ، الرسالة ، ص ٨ .

Nicholson, Legacy, p. 215; Massignon, Recust, p. 15,

Nicholson, Laguey, p. 215-216.

القشيرى ، الرسالة ، ص ه ۽ 1942. ي. الفسيد ا

(-) رفض الأشاعرة للاتحاد الصوف :

بيد أن الاتحاد الصوفي يؤدى إلى الاشتراك في ذات البارئ جل شأنه وحلول اللاهوت في الناسوت ، وقبول شيء إلى في داخل العبد معناه هدم الوحدة الربانية . وكل الحلاف بين الأشاعرة والمتصوفة يتلخص في هذه النقطة ، فالأشاعرة لا يقبلون أن ينزل الإلى في الإنساني ، ولا أن يصعد الإنساني إلى الإلى ، ويرفضون ضرورة مذهب الحلول وإن كانوا يسلمون بالتصوف في جملته . إلا أن التصوف عندهم مقصور على وصف بعض الأحوال النفسية ودراسة الأخلاق العملية التي تسمو بالمرء إلى درجة الكمال ، دون أن تدعى الوصول إلى حلول الحلاج المزعوم . ومن هنا خرجت الصوفية المحافظة ، وانقسم المتصوفون إلى معتدلين ومتطرفين ، وليس هذا التقسيم بالجديد في العالم الإسلامي ، ولا في كل المدارس التي تسودها نزعة دينية .

وإذا نلاحظ في عتلف الدراسات الإسلامية – لا فرق بين التوحيد والفقه والتصوف – أن هناك شعبتين متميزتين : شعبة السنيين وشعبة المبتدعين ، أو شعبة المحافظين وشبعة الأحرار . وإذا كان الغزالي هو أكبر خليفة لأبي الحسن الأشعرى في نصرة مذهب أهل السنة الكلامي ، فهو بحق مؤسس التصوف السبي وكأنما أخذ على عائقه نصرة أهل السنة في كل ناحية ، ومحاربة أهل البدعة كيفما كانت فرقهم ونحلهم ، فلاسفة كانوا أو باطنية ، متصوفة كانوا أو متكلمين ، وقد آذت حملته الفلاسفة والمتفلسفين بقدر ما أخذت بيد أهل السنة من الكلاميين

٠ (١) الغزالي والتصوف السي :

أما التصوف السنى فهو تقريباً واضع أصوله وقواعده ، ومبين طرقه ووسائله في كتابه وإحياء علوم الدين والذي أضحى عمدة المتصوفين المتأخرين بلا استثناء . نعم إن الغزالي يجهر هنا بنظريات تبدو متناقضة تناقض بعض آرائه الكلامية والفلسفية ، فتراه مثلا يحارب محاربة عنيفة ويرفض رفضاً باتناً نظرية الاتحاد الحلاجية في كتاب و الإحياء ، ، على حين أنه يميل إليها ويقول شيئاً يشابهها

تمام المشابهة فى كتاب « مشكاة الأنوار » ، وهذه نقطة ضعف لاحظناها عليه من قبل (۱) ؛ ولعل تطوراً حدث فى آرائه هو السرقى هذه النظريات المتناقضة . ومهما يكن فكتاب « الإحياء » هو مصدر التصوف السي من غير جدال ، وعليه نعتمد هنا أولا وباللمات ، وهو الذى أثر وحده تقريباً — من بين كتب الغزالى الصوفية — فى المتصوفة المتأخرين .

وما كان الغزالى لينكر التصوف وقد ركن إليه بعد أن خبر الدراسات الأخرى ولم يطمئن إليها ، ووجد فيه حصنه الحصين (٢) . فهو يرى أن علم القلوب لازم لزوم علم المرئيات والملموسات ، لأن هناك عالمين : عالم الباطن وعالم الظاهر . فإذا كان بعض العلوم يتولى عالم الظاهر بالدراسة والشرح ، فلا بد من علم خاص لتوضيح عالم الباطن . والمعلومات نفسها ضربان : حسية وصوفية ، أو ظاهرية وباطنية ، وفي هذا التقسيم ما يقابل أنواع العلوم الآنفة اللكر (١) . ولكن قد يقال إن وسيلتنا في تعرف المعلومات الظاهرية هي الحواس ، فبأى طريق نستطيع الوصول إلى المعلومات الباطنية ؟ والأمر في هذا يسير إذا ما رجمنا إلى الصوفية ، فإنهم يقولون إن التقشف والزهد والفضائل العملية جميعها سبيل إدراك الحقائق الخفية والإلهامات التي تجاوز عالم السمع والبصر ؛ فالمعرفة إذن هي غاية التصوف السامية . أمّا اتحاد العبد مع الرب فهذه قضية منقوضة عقلا وغير مقبولة القلا.

(a) تصوفه وتصوف الفلاسفة :

إذا شئنا أن نقارن بين تصوف الغزالى وتصوف الفارابى، وجلمناهما متفقين على رفض مذهب الحلول اللى قال به الحلاج ، والإلهام اللي يعمل له الغزالى يشبه من وجوه. كثيرة الاتصال اللي جد في طلبه الفارابي ، وكلا الرجلين

⁽١) نشر إلى بحث عنواذه و فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين ، وقد نشر في مجلة و الرسالة ا سنة ١٩٣٦ ، العدد ١٤١، ١٤٢ ، ولقد وصل الأمر ببعض الباحثين أن ذهب إلى أن و المشكاة ، ليست من صنع الغزالي .

⁽٢) الغزالي ، المنقد من الضلال ، ص ٢ - ٧ .

[.] ٢٤٠٢٢ من Carra de Vaux, gazaoli, D. 204-205. (٣)

يؤمن بوجود معارف باطنية و راء الحقائق الحسية ، وهذه غاية الحياة العملية والنظرية ، ومقصد الصوفية والأنبياء ، ولقائل أن يقول إن الغزالى يستمد إلهاماته من الله مباشرة على حين أن الفارابى يقنع بالاتصال بالعقل الفعال ، ولكن هذا الفرق فى الواقع شكلى . فإن العقل الفعال فى رأى فلاسفة الإسلام جميعاً. ليس الفرق فى الواقع شكلى . فإن العقل الفعال فى رأى فلاسفة الإسلام جميعاً. ليس ولا فاصلا معنويًا ومرحلة تدريج بين العبد وربه ، وكل فيض مصدره الأخير والحقيقي هو الله جل شأنه . وعلى هذا يمكننا أن نستنج من كل ما سبق أن نظرية السعادة الفارابية أثمرت فى جميع المتصوفة المسلمين ، المتطرفين منهم والمعتدلين ، أو الأحرار والمحافظين .

٧ _ نظرية السعادة في المدارس الغربية

قبل أن نختم بحثنا هذا نقول كلمة مختصرة عن أثر هذه النظرية في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية ، وفي بعض فلاسفة العصور الحديثة . وفلسفة اليهود في القرون الوسطى ، أو بعبارة أدق الدراسة اليهودية الفلسفية في ذلك العهد ، هي في الواتع صدى للفلسفة الإسلامية (١) . واليهود هم خلفاء العرب على ثراث أرسطو والفلاسفة الآخرين ، وقد فازت الفلسفة على أيديهم منذ القرن الثالث عشر الميلادي فوزاً عظيماً ، وأضحوا أنصارها طوال القرون الثلاثة التالية حين خللتها الشعوب الأخرى ، فأخذوا الأفكار العربية أو المعربة ونقلوها إلى لغتهم وتدارسوها فيا بينهم ، وتتلمذوا لفلاسفة الإسلام تلمذة صادقة مخلصة .

(۱) تعلق ابن ميمون بها:

ودون أن نستقتمى هنا كل مفكريهم نكتنى بأن نشير إلى شيخهم الأعظم وأستاذهم الأكبر موسى بن ميمون ، اللى يعد بحق الممثل الأول للفلسفة اليهودية المدرسية . وإذا ما ذكر ذكرت الفلسفة الإسلامية على الفور ، فقد اعتنق كل نظرياتها تقريباً ، وصادفت نظرية السعادة بوجه خاص من نفسه هوى ، ووجد فيها مجالاً فسيحاً للتوفيق بين الفلسفة والدين . فهو يعتقد أن البحث والثقافة

⁽١) إبراهيم مذكور ، مجلة الرسالة ، العدد ٩١ ، ص ١٩٥ .

سبيل الكمال الإنسانى ، وأن العلم هو العبادة الحقة التى يستطيع العبد التقرب بها إلى ربه وكشف الحقائق الغامضة ، وكلما أمعن الإنسان فى الدراسة والنظر اذداد قرباً من ربه. ويشبه ابن ميمون الحلق والحالق فى رتبهم المختلفة بملك عظيم يسكن قصراً منيفاً فى مدينة كبيرة ، وسكان هذه المدينة بين المعجب بهلا القصر المصوب النظر إليه ، والغافل عنه المعرض عن جماله وجلاله ، ومن فتنوا به قلا يدفعهم الشوق إلى السعى نحوه والطواف حول جدرانه الفخمة ، وربما اقتحموا عتبته وانسابوا إلى حدائقه وأفنيته الملأى بالأزهار والرياحين والمناظر البهيجة ، ومنهم من يقنع بهذه الغاية ولا يطلب وراءها مزيداً . وذوو النفوس السامية والهم العالمة يأبون إلا التشرف بالمليك فى حضرته والإصغاء إلى حديثة والتمتع بر ثريته ، وحينالك يحظون بالغبطة الدائمة والنعيم المقيم (١) . وواضح أن هؤلاء الماثلين فى وحينالك يحظون بالغبطة الدائمة والنعيم المقيم (١) . وواضح أن هؤلاء الماثلين فى الحضرة الملكية هم من فازوا بالسعادة الفارابية ، والمليك الذى يرمز إليه ابن ميمون ليس شيئاً آخر سوى العالم الروحانى اللى نسعى إلى الاتصال به .

(س) أثرها في الفلسفة المدرسية المسيحية :

تأثر فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون كللك بكثير من الآراء الفلسفية الإسلامية ، ولم يكن التصوف الفارابي خاصة بالغريب عليهم ، ذلك لأن المسيحية نفسها تشايع الأفكار الصوفية في جملتها وتدعو إلى قدر منها غير قليل. وإذا كانت الأشياء كلها صادرة من الله وعائدة إليه ، فخطيئة عظمى أن ينسى المخلوق خالقه أو أن يتراخى في السعى نحوه والقرب منه . على أن الوصول إلى الذات الأقدس ليس بالعسير في رأى المتصوفين المسيحيين ، فإنا ندنو من الله كلماً خففنا أحمالنا وأعرضنا عن شواغل الحياة .

وقد كتب جلسون - وهو حجة فى هذا الباب ، فصلاً ممتعاً فى نظرية الحب المسيحية ، وأبان ما انطوت عليه من مدلولات خفية ونزعات (٢) صوفية . وعجب أن وعبة الله هى السبيل الذى يقربنا منه ويقودنا إلى السعادة الفارابية . وبجب أن نضيف إلى هذا أن السعادة التى تعشقها الفارابي تعتمد على قوة أخرى وتستمد

⁽١) موسى بن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج ٣ ، ص ٣٣٤ وبا بعلها .

Gibon, L'Esprit de la philosophie médiévale, T. I, p. 65-85.]

نفوذا من سلطان عظيم ، ألا وهو سلطان أرسطو اللي استولى على القرون الوسطى المسيحية استيلاء تامًا منذ القرن الثالث عشر للميلاد . فإن هذه السعادة أشبه ما تكون و بالأديمونيا و الأرسطية ، وقد أسلفنا القول فيا بينهما من صلة (۱۱ . لللك لم يتردد كثير من أنصار أرسطو المسيحيين في اعتناق هذه النظرية ، وإن حاربوا في عنف غيرها من آراء الفلاسفة المسلمين . فألبير الأكبر والقديس توما الأكويني يتحدثان عن عقل مقدس Intellectus sanctus هو في الغالب ابن وللروح القدسية والتي أشاد بذكرها الفارابي من قبل (۲۱ . والقديس توما يقرر في وضوح أن سرور النفس وغبطتها تنحصر في تأمل الحقائق الأزلية (۱۱ . فالسعادة الفارابية أثرت إذن في يهود القرون الوسطى ومسيحيها على السواء فليس بعزيز علينا أن نبين المصدر اللي أخذ عنه المسيحيون هذه النظرية ، فقد قرموا عنها شيئاً فيا ترجم من رسائل الفارابي إلى اللاتينية ، ووقفوا عليها مفصلة في مؤلفات ابن سينا وابن رشد وفي كتاب موسى بن ميمون المشهور : « دلالة في مؤلفات ابن سينا وابن رشد وفي كتاب موسى بن ميمون المشهور : « دلالة الحائرين » ، الذي استتي منه الغرب كثيرا من الأفكار الشرقية .

(ح) نظائرها في الفلسفة الحديثة :

لم يقف أثر هذا الكتاب في نشر الأفكار الإسلامية عند القرون الوسطى ، بل جاوزها إلى العصور الحديثة ، وذلك أنا نجد لدى واحد كاسپينوزا أو لسيبنتز آراء كثيرة الشبه بآراء فلاسفة الإسلام : فنظرية النبوة عند الأول تشبه شبهآ عظيماً النظرية التي أخذ بها الفارابي ، ومشكلة العناية عند الثاني لا تختلف كثيراً عما قال به ابن سينا من قبل (١) و ربحا يبدو غريباً أن تحاول إثبات علاقة بين مفكرى الإسلام وهؤلاء الفلاسفة المحدثين ، خصوصاً وقد جرت عادة مؤرخي الفلسفة الإسلامية أن يقفوا بها عند القرون الوسطى ، ولم يفكر واحد منهم في جد أن يدرس الصلة بينها وبين فلسفة العصور الحديثة دراسة منظمة . ولكنا نرى أن هذه الصلة جديرة بالبحث والدرس ، ومعتمدة على أسس تعزها ،

⁽۱) ص ٤٢ ،

⁽ Y) ص ۲۷ – ۲۸ ، وانظر أيضاً . . Gilson, Arehiver, T. IV, p. 74.

Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, T. IV, p. 73.

Madkour, La pluce, p. 206-209. (†)

فقد عرف اسپينوزا كتاب د دلالة الحائرين ، وعنى به عناية كبيرة ، كما عرفه ليبنتز وأثنى عليه ثناء مستطاباً (١) . فنى ضوء هذا الكتاب نستطيع أن نحدد إلى أى مدى تأثر رجال العصور الحديثة بالأفكار الإسلامية .

ويمكننا أن نلاحظ كذلك وجوه شبه بين نظرية السعادة الفارابية وبعض الأفكار الصوفية الحديثة ، وخاصة لدى اسپينوزا الذى تربطه بالفارابى أكثر من علاقة . فكلاهما يعد السعادة غاية لمدهبه الفلسنى . وهما يعملان على تحقيقها بوسائل مباثلة . وكلاهما صوفى النزعة فى سلوكه وآرائه ، وتصوفهما عقلى نظرى مبنى على العلم والدراسة . ونظرياتهما الكلامية متقاربة ومتشابهة ، فصفات البارئ عند الفارابي لا تختلف كثيراً عنها لدى اسپينوزا . الله فى رأيهما علم ومعلوم وعالم فى آن واحد ، وهوية وماهية معا ، هو مسبب الأسباب والجوهر المطلق أو الجوهر الوحيد (٢) . فهو موجود بنفسه وجوداً أزلياً قديماً ، وكل الكائنات تستمد وجودها منه . وعلى هذا نرى أن الفليسوف العربى والفيلسوف الإسرائيلى يقولان بما يشبه ملهب وحدة الوجود ، إذا كانت النفوس البشرية قد استمدت وجودها من الله فهى دائماً فى نزوع إليه ، وكمالها فى أن تتجه نحوه وتقترب منه وجودها من الله فهى دائماً فى نزوع إليه ، وكمالها فى أن تتجه نحوه وتقترب منه وتحبه حباً صادقاً . وهذه هو الحب الفلسنى الذى يتغنى به اسهينوزا ، ويرى فيه لدة لا تنقطم وغبطة نجل عن الوصف (٣) .

الآن وقد تتبعنا نظرية السعادة الفارابية منذ نشأتها إلى أن أسلمناها إلى العصور الحديثة ، نستطيع أن نقرر أن المشائين من العرب أثروا فيمن جاء بعدهم تأثيراً واضحاً . فأفاد منهم مفكرو الإسلام لا فرق ببن متطرفيهم ومعتدليهم ، وإن تعاملوا عليهم وحاوبوا معظم نظرياتهم ، وأخد عنهم رجال الفلسفة المدرسية من يهود ومسيحيين كثيراً من آرائهم وأفكارهم . ولم يقف أثرهم عند القرون الوسطى بل تعداها إلى العصور الحديثة ، وقد أوضحنا فيا سلف وجوه الشبه بين بعض النظريات الفارابية والآراء الاسهينوزية . ونحن لا ندعى طبعاً أن الفلسفة الإسلامية أثرت تأثيراً مباشراً في رجال العصر الحديث وجماعة الديكارتيين

Spinoza Ethique, II ch. 7. () Ibid., p. 208-209. ()

Bréhier, Histoire de la philosophie, Paris, 1928, T. II, 159.

بوجه خاص ، فإن أحداً منهم لم يعرف العربية . ولكن الأفكار الإسلامية نفذت إليهم - فيا نعتقد - عن طريقين : طريق اليهود وطريق المسيحيين ، ففها كتب موسى بن ميمون مثلا أو القديس توما يحكى بعض الآراء الإسلامية .

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية نفسها لا تزال غامضة ومجهولة ، فبديهى أن يبقى أثرها في طى الخفاء ، ولا سيا إذا كان هذا الأثر متعلقاً بناحية يزعم الناس أنها بمناى عن التأثر . فقد شاع خطأ أن ديكارت يفصل فصلا تامناً بين عهدين ، وأنه أب لفلسفة لا تحمل في ثناياها شيئاً من آثار الفلسفات السابقة . غير أن هذه الفواصل المزعومة بين العصور قد المححت ، وهذه السدود المقامة باطلاً بين مراحل التفكير الإنساني قد انهارت . وقد ثبت فعلاً أن ديكارت سببق لي كثير من أفكاره في القرون الوسطى المسيحية ، كما أن مذهب ليبنتز مثلا يقترب من الفلسفة المدرسية والإغريقية بقدر قربه من النظريات الديكارتية (١) .

فلم لا نحاول بدورنا أن نوازن بين شك ديكارت وشك الغزالى ؟ ولم لا نبحث عن أصل التفرقة الاسپينوزية بين اللهات والوجود عند الفارابى، كما بحثنا عنه لدى كثير من الفلاسفة المتقدمين . إنا إن فعلنا خدمنا القرون الوسطى والتاريخ الحديث معا ، وألقينا جزءاً من الضوء على طائفة كبيرة من النقط الغامضة ، وقمنا بقسطنا في ربط الفلسفة الإسلامية بسلسلة التذكير الإنساني .

وهناك أمر آخر ، هو أنه ينبغى أن تتجه الجهود نحو العصور المتأخرة من تاريخ الثقافة الإسلامية . فإن ما كتب فيها لا يكاد يذكر ، ومعلوماتنا عنها عدودة للغاية . وقد حاول هورتن فى بحوث متفرقة أن يوضح جانبها الفلسنى ، إلا أنها محاولات بادئة ومقدمات لما ينبغى أن يعقبها . وأما اللغة والتشريع والتوحيد والتصوف فلا تزال فى طى الكمّان . ولعل أعمض شىء فى هذا الدور حقيقة هو تاريخ التصوف على الرغم مما فيه من طرافة ، وما له من أهمية اجتماعية وفلسفية . غن لا ننكر أن عصور الظلام ثقيلة على النفس وليس فيها شىء كثير بجندب الباحث أو القارئ ، هذا إلى قلة مصادرها وتعدر السير فيها والاهتداء إلى معالمها . الباحث أو القارئ ، هذا إلى قلة مصادرها وتعدر السير فيها والاهتداء إلى معالمها . بيد أن ربط الحاضر بالماضى يستلزم أن نجلتى عامضها وندرسها دراسة وافية .

Blancher, Les antécédents historiques, du "Je pense donc Je suis", Parie, 1920. ()

الفضال لثالث

نظرية النبوة (١)

يعتمد كل دين سياوى أولا وبالدات على الوحى والإلهام ، فمنهما صدر ، وبما لهما من إعجاز فاز ، وعلى تعاليمهما تأسست قواعده وأركانه . وما النبي إلا بشر منح القدرة على الاتصال بالله والتعبير عن إرادته . وهذا هو كل ما له من امتياز . فلا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح ، ولا يروى خبراً إلا وهو تتويل من حكيم حميد ، ولا يقضى بقضاء إلا وهو ينفذ إرادة الله ، والإسلام ككل الديانات السامية الكبري يستمد قوته من الساء ، فعقائده وقوانينه مأخوذة من الكتاب والسنة اللذين هما وحى مباشر أو غير مباشر : و وما ينطق عن الهوى ، ومن يرفض الإسلام في ان هو إلا وحى يوحى علمه شديد القوى » . فمن ينكر الوحى يرفض الإسلام في جملته ، أو يهاجمه على الأقل في أساسه ويهدم دعائمه الأولى والرئيسية ؛ وتلك جريمة شنعاء قل أن يجرؤ عليها أشخاص عاشوا فوق أرض الإسلام وتحت سهائه .

١ ـ الفارابي أول من قال بها

وليس شيء ألزم لفيلسوف مسلم من أن يحتفظ في مذهبه بمكان للنبوة والوحى ، إذا شاء أن تقبل فلسفته وتقابل بالتسامح من جانب إخوانه المسلمين . وقد كان فلاسفة الإسلام حريصين كل الحرص على أن يوفقوا بين الفلسفة والدين ، بين العقل والنقل ، بين لغة الأرض ولغة السهاء . ولهذا لم يفتهم أن يشرحوا لغة السهاء ويوضحوا كيفية وصولها إلى سكان العالم الأرضى ، ويبنوا الدين في اختصار على أساس عقلى ؛ فكونوا نظرية النبوة التي هي أهم محاولة

^() أخرج الأستاذ فضل رحمان بحثاً عنوانه : (Prophecy in Islam (London 1958) على فيه بييان الأصول اليونانية النظرية الإسلامية ، وزوده بتمليقات كثيرة ، وعرض في اختصار لموقف خسة من كبار المفكرين المسلمين من هذه النظرية ، وهم ابن حزم، والغزالي ، والشهرستاني ، وابن تيمية ، وابن خلدون . وهويلتي معنا في بعض ما انتهينا إليه ، وإن لم يقف على كتابنا هذا فيها يظهر ،

قاموا بها للتوفيق بين الفلسفة والدين . والفاراني هو أول من ذهب إليها وفصّل القول فيها ، بحيث لم يدع فيها زيادة لحلفائه فلاسفة الإسلام الآخرين . وهذه النظرية هي أسمى جزء في مذهبه الفلسني ، تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة ، وتتصل اتصالا وثيقاً بالسياسة والأخلاق . ذلك لأن الفاراني يفسر النبوة تفسيراً سيكلوجيا ، ويعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الأرض وعالم الساء . ويرى فوق هذا أن النبي لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والأخلاقية ، فمنزلته لا ترجع إلى سموه الشخصي فحسب، بل لما له من أثر في المجتمع .

(١) اهتمامه بالسياسة المدنية :

قد يكون الفارابي أكثر فلاسفة الإسلام اشتغالا بالمسائل الاجتماعية ، فهنو يتعرض لها في كثير من مؤلفاته ، ويعني بها عناية تدل على الرغبة والاهتمام . وبين رسائله القليلة التي وصلت إلينا رسائتان رئيسيتان موقوفتان على السياسة والاجتماع ، وهما : « السياسة المدنية » ، و ه آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وله شرح مختصر على « نواميس » أفلاطون لا يزال مخطوطاً حتى اليوم ومحقفظاً به في مكتبة ليدن . و « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة » يكني وحده لأن يعد الفارابي بين من فكروا تفكيراً منظماً في النظريات السياسية . ولعله أشهركتبه وألصقها به ، وقد عرف المتأخرون له هذه المنزلة ، فلقبوا مؤلفه به وسموه « صاحب المدينة الفاضلة » . وهذا الكتاب يحاكي « جمهورية » أفلاطون إلى حد بعيد ، ويحوى كثيراً من الآراء الأفلاطونية . والواقع أن شيخ الأكاديمية انفرد تقريباً ، بين مفكرى الإغريق ، بالتأثير في دراسة العرب الاجتماعية ، وبرز في هذا المضمار مفكرى الإغريق ، بالتأثير في دراسة العرب الاجتماعية ، وبرز في هذا المضمار على أرسطو الذي ساد الفلسفة الإسلامية في نواحيها الأخرى . ذلك لأن « كتاب السياسة » لأرسطو لذى ساد الفلسفة الإسلامية في نواحيها الأخرى . ذلك لأن « كتاب السياسة » لأرسطو لذى ساد الفلسفة الإسلامية أي نواحيها الأخرى . ذلك لأن « كتاب السياسة » لأرسطو لذى ساد الفلسفة الإسلامية أي نواحيها الأخرى . ذلك لأن « كتاب أصل عله كتاب « الجمهورية » .

فعلى طريقة أفلاطون يرى الفاوابي أن المدينة كل مرتبط الأجزاء ومتضامها ، كالبدن إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر ، فالألم الله يحس به أحد أفراد المجتمع لابد أن يعدوه إلى الآخرين ، والسرور الفردى لا يصح أن يعرف في مجتمع صالح . فلا يألم شخص وحده ، ولا يسروحده ،

بل يجب أن تسرى فى الجميع روح واحدة تحس بإحساس مشرك . وإذا كانت أعضاء الجسم ذات وظائف متميزة فواجب أن يكون لكل فرد من أفراد المجتمع عمل خاص، ولن تتم للمجتمع سعادته إلا إذا قسم العمل بين أفراده تقسيماً متناسباً مع كفاياتهم ومشوباً بروح التضامن وانتعاون (۱) . وبديهى أن الأعمال الاجماعية متفاوتة بتفاوت غاياتها ، وأسماها وأشرقها ما اتصل برئيس المجتمع ومهمتة ، لأنه من المدينة كالقلب من الجسم ، فهو مصدر الحياة وأصل التناسق والنظام ، وليست وظيفته بسياسية فقط ، بل هى أخلاقية كذلك ؛ فإنه مثال المحتذى وسعادة الأفراد تتاخص فى التشبه به (۱) .

(س) رئيس المدينة الفاضلة :

يبنى الفاراني كل آماله على رئيس المدينة ويعلق عليه كل الأهمية ، كما على شيخ أثينا أهمية كبيرة على رئيس الجمهورية ، ويشترط فيه شروطاً كئيرة تشبه تمام الشبه الشروط التي قال بها أفلاطون من قبل ، بل هي مأخوذة عنها نصاً . ويعقد لها في كتابه و آراء أهل المدينة الفاضلة ، فصلاً مستقلاً عنوانه : وفي خصال رئيس المدينة الفاضلة ، وفي هذا الفصل يقرر أنه لا بد أن يكون هذا الرئيس سلم البنية ، قوى الأعضاء تامها ، جيد الفهم والتصور ، قوى اللماكرة ، كبير الفطنة ، سريع البديهة ، حسن العبارة ، عباً للعلم والاستفادة ، متحلياً بالصدق والأمانة ، نصيراً للعدالة ، عظيم الإرادة ، ماضى العزيمة ، قانعاً ، متجنباً للملذات الجسمية ، [1] . وهي شرائط صعبة التحقيق ، ونادرة الوجود متحدياً للملذات الجسمية ، [1]

ومع هذا لا يتردد في أن يزيدها تعقيداً ، فيضيف إليها شرطاً آخر أملاه عليه مذهبه العام واستعداده الصوفى ؛ أو بعبارة أخرى يضيف إليها الشرط اللي

^{: (}١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٥ – ٥٥ ، وانظر أيضاً : Platon, République, 370a-373c.

يستعمل الفاراب لفظ و الاجّاع ، في نفس المني اللي تستعمله الآن .

⁽ ٢) الفاراني ، المدينة الفاضلة ، ص ٥٥ - ٥٦ = تحصيل السعادة : ١٦ ، ٢٢ .

⁽٣) الفاران ، المدينة الفاضلة ، ص ٩٠ - ٦٠ - تحصيل السعادة ، ص ١٤ ، وانظر براه ، ٩٤ ، وانظر براه ، ٩٤ ، وانظر براه ، ١٤٥ ، وانظر براه ، ٩٤ ، وانظر براه ، وانظر برا

يبعده عن أفلاطون بقدر ما يقربه من التعاليم الإسلامية ، وذلك الشرط هو أنه لابد لرئيس المدينة من أن يسمو إلى درجة العقل الفعال الذي يستمد منه الوحى والإلهام . والعقل الفعال ، كما نعلم ، أحد العقول العشرة المتصرفة في الكون ، وهو أيضاً نقطة الاتصال بين العبد وربه ، ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية (١) .

ولعلنا نلحظ من هذا أن خيال الفارابي — ولو في هذه النقطة على الأقل — أخصب من خيال أفلاطون . فني حين أن مؤلف الجمهورية يريد أن يرغم الفيلسوف على النزول من ساء التأملات إلى عالم الشؤون السياسية ، يطلب الفارابي من رئيس مدينته أن يندمج في العالم الروحي ويحيا بروحه أكثر من حياته بحسمه ، ويشترط فيه أن يكون قادراً باستمرار على الاتصال بالعقل الفعال . فالحاكم الفيلسوف الذي قال به أفلاطون يتحول إلى حكيم واصل عند الفارابي . يقول دى بور يحق: ويبرز الفارابي رئيسه في كل الصفات الإنسانية والفلسفية ، فهو أفلاطون قرب عمد النبوي (١٤) . وواجب على رئيس كهذا قد حظى بالسعادة الحقة ونعم بالاتصال بالكائنات الروحية أن يجنذب مرءوسيه إنحوه ، ويقوم على تهذيب أرواحهم أولا وبالذات ، ويصعد بهم إلى مستوى النور والإشراق . فنحن إذن أمام مدينة العرب قديسون ورئيسها في ، وهي مدينة لا وجود فا إلافي غيلة الفارابي .

(-) الخيلة سبيل اتصال النبي بالعقل الفعَّال :

بيد أن الفيلسوف العربى يأبى إلا أن يصور لنا من هذا الحيال حقيقة ، ويحملنا على التسليم بإمكان المدينة الفاضلة التي ينشدها . ذلك لأن الاتصال بالعقل الفعال ، وإن يكن نادر الوجود وخاصاً بعظماء الرجال ، ميسور من طريقين ، طريق العقل وطريق المخيلة ، أو طريق التأمل وطريق الإلهام . فبالنظر والتأمل يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة ، وبالدراسة والبحث ترق نفسه إلى درجة العقل المستفاد حيث تتقبل الأنوار الإلهية (٢) . وليست النفوس

⁽١) الفاراني ، المدينة الفاضلة ، ٧٥ - ٥٨ .

De Boer, Geschichte der Philosophie in Islam, p. 112.

⁽٣) الفاران ، المدينة الفاضلة ، ص ٣ ٤ = تعليقات ، ص ٩٤ .

كلها قادرة طبعاً على هذا الاتصال ، وإنما تسمو إليه الأرواح القلسية التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتدرك عالم النور . يقول الفارابي : و الروح القلسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس ه (۱) . فبفضل الدراسات النظرية الطويلة والتأملات العقلية يستطيع الحكيم الاتصال بالعقل الفعال ، وهذا الحكيم الواصل هو الذي يسمح الفارابي بأن يكل إليه مقاليد أمور مدينته . وبهذا يجل و صاحب المدينة الفاضلة ، على طريقته طبعاً — مشكلة الرئيس السياسي والاجهاعي ، وهو حل صوفي كما ترى ، وليس غريباً أن يصدر عن فيلسوف يقول بنظرية السعادة والاتصال . فآراء الفارابي السياسية ، وإن اعتمدت على دعائم أفلاطونية ، مشوبة بنزعة صوفية واضحة .

على أن الاتصال بالعقل الفعال ممكن أيضاً عن طريق المخيلة ، وهذه هي حال الأنبياء ، فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها ، وإذا ما رجعنا إلى علم النفس عند الفارابي وجدنا أن المخيلة تلعب فيه دوراً هاماً ، وتنفذ إلى نواحي الظواهر النفسية المختلفة . فهي متينة الصلة بالميول والعواطف ، وذات دخل في الأعمال العقلية والحركات الإرادية ، عمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها نحو عرض ما ، وتغذى الرعبة والشوق بما يؤججهما ويدفعهما إلى السير في الطريق حتى النهاية . هذا إلى أنها تحتفظ بما يؤججهما ويدفعهما إلى السير في الطريق حتى النهاية . هذا إلى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجي المنقولة إلى اللهن عن طريق الحواس ، وقد بالآثار الحسية وصور العالم الخارجي المنقولة إلى اللهن عن طريق الحواس ، وقد مبتكراً لا تحاكي فيه الأشياء الحسية ، وبهذا يشير الفارابي إلى المخيلة المبدعة مبتكراً لا تحاكي فيه الأشياء الحسية ، وبهذا يشير الفارابي إلى المخيلة المبدعة المخيلة الحافظة (imagination oréatrice) ، ومن الصور الجديدة التي تنبه إليها علماء النفس المحلئون ، بجانب المخيلة الحافظة (imagination conservatrice) ، ومن الصور الجديدة التي تخترعها المخيلة تنتج الأحلام والرؤى .

ويعنينا هنا قبل كل شيء أن نبين أثر المخيلة في الأحلام وتكوينها ، فإلا

⁽١) الفارابي ، الثرة للرضية ، ص ٧٥ ، وانظر هذا ، ص ٧٧ .

إن فسرنا الأحلام نفسيراً علميناً استطعنا أن نفسر النبوة وآثارها. ذلك لأن الإلهامات النبوية إما أن تم في حال النوم أو في حال اليقظة ، وبعبارة أخرى إما أن تبدو على صورة الرؤيا الصادقة أوالوحى . والفرق بين هذين الطريقين نسبى ، والاختلاف بينهما في الرتبة لافي الحقيقة . وما الرؤيا الصادقة إلا شعبة من شعب النبوة تمت إلى الوحى بصلة وتتحد معه في الغاية ، وإن اختلفت عنه في الوسيلة ؛ فإذا فسرنا أحدهما أمكن تفسير الآخر . وقد عقد الفارابي في كتابه : « آراء أهل المدينة الفاضلة ، فصلين متتاليين وفي سبب المنامات ، ، وفي الوحى ورؤية الملك ، وفي هذا ما يبين الصلة بين هذين المبحثين (١).

فهو يبدأ أولا بالأحلام فيوضحها توضيحاً يقرب كثيراً من بعض الآراء العلمية الحديثة ، ويرى أن الخيلة متى تخلصت من أعمال اليقظة تفرغت أثناء النوم لبعض الظواهر النفسية ، فتخلق صوراً جديدة أو تجمع صوراً ذهنية قديمة النوم لبعض الظواهر النفسية ومتأثرة فى ذلك ببعض الإحساسات والمشاعر الحسمية أو العواطف النفسية والمدركات العقلية . فهى قوة عترعة قادرة على الحلق والإيجاد والتصوير والتشكيل ، ولها أيضاً قدرة عظيمة على المحاكاة والتقليد ، وفيها استعداد كبير للانفعال والتأثير (۱) . فأحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح فى غيلته ، وبالتالى فى تكوين أحلامه ، وما اختلفت الأحلام فيا بينها الا لاختلاف العوامل المؤثرة فيها ، فنحلم بالماء أو السباحة مثلا فى لحظة يكون مزاجنا فيها رطباً . وكثيراً ما مثلت الأحلام تحقيق رغبة أو الفرار من فكرة بغيضة ، مناجا فيها رطباً . وكثيراً ما مثلت الأحلام تحقيق رغبة أو الفرار من فكرة بغيضة ، فقد يتحرك الإنسان أثناء نومه تلبية لنداء عاطفة خاصة ، أو يجاوز مرقده ويضرب شخصاً لا يعرفه أو يجرى وراءه (۱) ؛ وعلى الخملة الميول الكامنة ويضرب شخصاً لا يعرفه أو يجرى وراءه (۱) ؛ وعلى الخملة الميول الكامنة والإحاسات السابقة أو المصاحبة لحلم ما ذات دخل عظيم فى تكوينه وتشكيله .

ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن هذه الملاحظات على بساطتها تشبه التجارب العملية التي قام بها فرويد وهرڤي وموري من علماء النفس المخدثين الذين اشتغلوا

⁽١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، صُ ٧٧ – ٥٣ .

⁽Y) ألممدر نفسه ، ص 44 - 44 .

⁽٣) المدرنفسه ، ص ١٩ - ٠٥ .

بالأحلام وتحليلها . وقد أبان فرويد في جلاء أثر الميول الكامنة في تشكيل الرؤى والأحلام ، خاصة لدى الكهول والشبان . واستطاع هرفي ومورى أن يبرهنا على أن الحلم غالباً ما يكون امتداداً لإحساس سابق أو نتيجة لإحساس مقارن ، فقد يملم الإنسان بحريق في حجرته في الوقت اللي يقع فيه بصيص من الفيوء على حدقته أثناء نومه ، أو بأنه يتضر ب على أثر ألم في ظهره ؛ وقد حدث مرة أن رأى شخص أن داره تنهار به في الوقت الذي انكسرت فيه إحدى قوائم سريره . ولقد وصل الأمر بهرفي أن ظن — بناء على ما سبق — أنه يمكن أن يتصرف الإنسان في أحلامه ويشكلها كما يشاء ، فمني ربط صلة بين بعض الإحساسات وذكريات معينة استطاع في نوبه استعادة هذه الذكربات بإثارة الإحساسات المنصلة يها . وقد يماً حاول الإغريق أن يحتفظوا بأحلامهم أو بثير وها بواسطة بعض الطقوس الدينية .

وإذا كان في مقدور المخيلة أن تحدث كل هذه الصور فهي تسطتيع أن تشكلها بشكل العالم الروحاني ، فيرى النائم السموات ومن فيها ، ويشعر بما فيها من لذة وبهجة آلاً . وفوق هذا قد تصعد المخيلة إلى هذا العالم وتتصل بالعقل الفعال الذي تتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية ، وبذا يكون التنبؤ . وهذا الاتصال يحدث ليلا ونهاراً ، وبه نفسر النبوة ، فهو مصدر الرؤيا الصادقة والوحى . يقول الفاراني : و إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا يستخدمها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وكانت حالها عند أستغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وكانت حالها عند أسلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور في نهاية الحمال وقت النوم . . . اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور في نهاية الحمال عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة ، لا يمكن وجود واحد منها في سائر الموجودات أصلا . ولا يمتنع إذا عجيبة ، لا يمكن وجود واحد منها في سائر الموجودات أصلا . ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال الفعال المعال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال المعال المعال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال المعال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال المعال أن يقبل في يقطته عن العقل الفعال المعال المعال المتحود المعال المعال أن يقبل في يقطعه عن العقل الفعال المعال المعال أن يقبل في يقطعه عن العقل الفعال المعال أن يقبل في يقطع عن العقل الفعال المعال أن يقبل في يقطع عن العقل الفعال المعال أن يقبل في يقطع عن العقل الفعال المعال المعال أن يقبل في يقطع عن العقل الفعال المعال أن يقبل في يقطع عن العقل الفعال المعال المعال أن يقبل في يقطع عن العقل الفعال المعال العقل الفعال المعال المعا

⁽١) المصدرنقسه ، ص ٥٠ .

الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفاوقة وسائر الموجودات الشريفة ويواها، فيكون له بما قبلته من المعقولات نبورة بالأشياء الإلهية . وهذا هو أكمل المواتب التي حنتهي إليها القوة المتخيلة والتي يبلغها الإنسان بهذه القوة ه (١) .

فميزة النبي الأولى في رأى الفارابي أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفي حال النوم ، وبهذه المخيلة بصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحى أو الرؤيا الصادقة ، وليس الوحى شيئاً آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعال . وهناك أشخاص قويتو المخيلة ، ولكنهم دون الأنبياء ، فلا يتصلون بالعقل الفعال إلا في حال النوم ، وقد يعز عليهم أن يعربوا عما وقفوا عليه . أما العامة والدهماء فمخياتهم ضعيفة هزيلة لا تسمو إلى درجة الاتصال هذه لا في الليل ولا في النهار . يقول الفارابي : و ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة في يقظته وبعضها في نومه ، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لايراها ببصره ، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط ، وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً والغازاً وإبدالات وتشبيهات ، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً ه (٢) . وهنا بشير الفارابي إلى جماعة الأولياء والواصلين الذين يتفقون مع الأنبياء في بعض بشير الفارابي إلى جماعة الأولياء والواصلين الذين يتفقون مع الأنبياء في بعض النواحي و يختلفون عنهم في نواح أخرى .

هذه هي نظرية النبوة التي انتهى إليها الفارابي بعد بحوثه الاجتماعية والنفسية ، فالنبي والحكيم في رأيه هما الشخصان الصالحان لرياسة المدينة الفاضلة ، وكلاهما يحظى في الواقع بالاتصال بالعقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع والقوانين الفرورية لنظام المجتمع ، وكل ما بينهما من فارق أن الأول يحظى بهذا الاشصال عن طريق الميلة والثاني عن طريق الميلة والثاني عن طريق الميلة والثاني عن طريق الميلة والثاني عن طريق الفصل السابق ، ونوجه عنايتنا فيا يلي إلى بيان أصول نظرية النبوة وأثرها فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين .

⁽١) ألمدرنفسه ، ص ٥١ – ٥٧ .

⁽٢) المدرنفيه ، ص ٥٢ .

٢ – أصولها والدوافع إليها

أثيرت مشكاة الرحى في العالم العربي منذ بدأ النبي صلى الله عليه وسلم أدعوته ، فكفار قريش ما كانوا يريدون أن يقبلوا أن مجمد بن عبد الله ينزل عليه وحي سهاوى ، وكثيراً مار ددوا جملتهم التهكمية المشهورة : هذا ابن أبي كبشة يكلم من السهاء ! واستبعدوا عليه كل البعد أن يتصل بالعالم الإلهى ، وهو بشر مثلهم يأكل ويشرب ويبردد إلى الحوانيت والأسواق : « وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى في الأسواق، لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً ، أو يلتي إليه كنز ، أو تكون له جنة يأكل منها » . بيداً نمعجزاته بهرتهم وفصاحته أفحمتهم، كنز ، أو تكون له جنة يأكل منها » . بيداً نمعجزاته بهرتهم وفصاحته أفحمتهم، وهم أدلى القول واللسن ، وزعماء البلاغة والبيان ، فأخلوا يتهمونه تارة بالسحو والشعوذة ، وأخرى بالكهانة والتنجيم ، وعزوا إليه قوى خفية لاحصر لها . ولم يكن له من جواب على هذا اللحاوى الباطلة والاتهامات القاسية إلا أن يقول : يكن له من جواب على هذا اللحاوى الباطلة والاتهامات القاسية إلا أن يقول : وما أنا إلا بشر مثلكم يوحى إلى ه . فهو لا يجيء بشيء من عنده ، ولا يفترى عليهم الكذب ، وإنما يبلغ رسالة الله : « يأيها الرسول باغ ما أنزل إليك من عليهم الكذب ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ، والله يعصمك من الناس ، إن الله لايهدى القوم الكافرين » .

(١) تعاليم الإسلام في الوحي والإلهام :

ونظرية الإسلام في الوحى وطرائقه سهلة واضحة . قهناك ملك خاص هو جبريل عليه السلام ، قادر على التشكل بأشكال مختلفة شأن الملائكة الآخرين ، وكل وظيفته تتلخص في أنه واسطة بين الله وأنبيائه . وعنه تلقي محمد صلى الله عليه وسلم كل الأوامر الدينية ، اللهم إلا في ليلة المعراج فقد اتصل بربه مباشرة واستمع ما فرض عليه وعلى أمته . ويجب أن نشير كذلك إلى أن الأحلام وسيلة من وسائل الكشف والإلهام ، إن النفوس الطاهرة تصعد أثناء النوم إلى عالم الملكوت ، حيث تقف على الأمور الحفية والحقائق الغامضة . وقد رأى النبي صلى الله: عليه وسلم قبل أن يبدأ دعوته أحلاماً آذنت بمهمته ، وكانت

إرهاصاً لنبوته وبشيراً برسالته : ﴿ وَالرَّوْيَا الصادقة جزء من ستة وَارْبِعَيْنَ جَزَّا مَنْ أَجزاء النبوة ﴾ . وفي القرآن الكرُّيم سورة كاملة تشرح الأحلام وأثرها في التنبؤ بالغيب ، ونعنى بها سورة يوسف .

لم يتردد رجال الإسلام في الصدر الأول مطلقاً في التسليم بهذه الوسائل الخاصة بالوحي والإلهام . ولم يحاول واحد منهم أن يسأل عن النبوة في سرها وأساسها ، ولا عن المعجزات في عللها وأسبابها . وآمنوا إيماناً صادقاً بكل ما جاء من عند الله ذون بحث أو تعليل . وقد عنوا منذ الفجر الأول الإسلام بالرؤيا وتعبيرها ، ووضعوا في ذلك بحوثاً مستقلة لم تلبث أن كونت علماً خاصاً . وإنا لنجد بين التابعين تلك الشخصية الجليلة المعروفة بين رواة الحديث ، وهي شخصية ابن سيرين الذي كان يعد حجة في تأويل الأحلام وتفسيرها ، ولعمل شخصية ابن سيرين الذي كان يعد حجة في تأويل الأحلام وتفسيرها ، ولعمل هذا في الغالب هو السر في أن المتأخرين نسبوا إليه في هذا الباب كتباً ليست منعه . (١)

(ب) بدء موجة الشك وإنكار النبوة في الإسلام :

بيد أن هذا التسليم الهادئ لم يطل أمده ، وهذا الإذعان الفطرى لم يبق في مأمن من الشكوك والأوهام . فقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية محتلفة نفثت فيهم كثيراً من سمومها ، ولم تدع أصلا من أصول دينهم إلا وضعته موضع النقد والتشكيك والتضليل ، ولا غرابة فقد كانت هذه العناصر موتورة من الدين الذي ألغى أديانها ، ومن الحضارة الجديدة التي سلبتها مجدها وعزتها . لهذا نألبت في كل جموعها ، وأخلت تحارب الإسلام بشي الوسائل لتثأر لنفسها ودينها ، ونسترد تفورها وسلطانها ، ولكنها عبئاً حاولت وباءت بالحيبة والفشل :

فالمزدكية والمانوية من القرس ، وأنصارهم من زنادقة العرب ، بدءوا في القرن الثانى للهجرة ينشرون دءوة التثنية ويهدمون فكرة التوحيد التي قام عليها الإسلام . وكلنا يعلم خبر بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس التنويين اللذين كانت لهما

عالس خاصة تذاع فيها الآراء المزدكية والمانوية (١١) . والسّمنيّة وغيرهم من براهمة الهند أخلوا في ذلك العهد نفسه ينادون بتناسخ الأرواح ، وينكرون النبوة والأنبياء ، ولا يرون حاجة البشر إليهم . وصاحب الأغاني يقص علينا حديث جرير بن حازم الأزدى السمى ، وما كان بينه وبين عمرو بن عبيد في البصرة من حوار ونقاش (١٦) . وملأ اليهود كتب الحديث والتفسير بإسرائيليناتهم ، وقالوا بالرجعة والتشبيه وجلق القرآن ، كما قالوا بخلق التوراة من قبل (١٦) . وأرسل آباء الكنيسة على المسلمين شواظاً من أسئلتهم واعتراضاتهم المتعلقة بمشكلة الجبر والاختيار ، فزادوها عقيداً ، وشغلوا الناس بها فوق عرفهم ومألوفهم . وذهبوا إلى إنكار أبدية علماب النار ، فقال الجهم بن صفوان معهم إن الجنة والنار يفنيان ويفيي أهلهما (١١) . واجترأ الدهرية على أن ينكروا البارئ جل شأنه والعقاب والمسؤولية ، وقالوا : واجترأ الدهرية على أن ينكروا البارئ جل شأنه والعقاب والمسؤولية ، وقالوا :

وقد سل المعتزلة وغيرهم من منكرى الإسلام لهؤلاء وهؤلاء سيف الحبجة والبرهان ، وجادلوهم جدالا قد لانجد له نظيراً في تاريخ الأديان الأخرى . فأبلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد بلاء حسناً في معارضة بشار بن برد وصالح ابن عبد القدوس . وناظر أبو الهذيل العلاف الثنوية في البصرة وهدى بعضهم الى الإسلام . وكان للنظام ، وهو من أحلق الجدليين في الشرق ، قدم صادقة في مناقشة الزنادقة والدهرية والديصانية . ثم جاء من بعده تلميله الجاحظ فسار على سننه ، وبلل في هلما النضال همة طائلة ومهارة فائقة ، واستعان عليه باطلاعه الواسع وأسلوبه العلب وقلمه السيال (٥) . وفي كتاب ه الانتصار ، لأبي الحسين الخياط المعتزلي الذي طبع في مصر أخيراً تفاصيل كثيرة عن هذه الملاحم الكلامية والمعارك الجدلية . وكثر الحوار بين المسلمين والنصارى من جانب وببن المسلمين واليهود من جانب آخر ؟ وأخلت طائفة من الإساعيلية على عاتقها رد شبه واليهود من جانب آخر ؟ وأخلت طائفة من الإساعيلية على عاتقها رد شبه

^(1) أَخْمُد أمين ، ضحى الإسلام ، ج إ ، ص ١٥٧ .

⁽٢) الأفاق ، ج ٢ ، ص ٢٤ .

ر (٢) ابن خلدين ، المقلمة ، ص ٣٦٧ ، الشهرستان ، الملل ، ج ١ ، ص ٥٠ - ٨٠ . .

^(£) ابن حزم ، الفصل ، ج ٤ ، ص ٨٣ .

[﴿] ه) ليرج ، الانتصار ، مقلمة ، ص ؛ ه - ٨ه. .

منكرى النبوة والأنبياء ومججزاتهم . وفى اختصار كان القرنان الثالث والرابع الهجرة ـ أو التاسع والعاشر للميلاد ـ ميداناً فسيحاً لجدال عنيف شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه .

(ح) ابن الراوندي وإلكاره للنبوة:

وليس هناك شك فى أن التسليم بالرحى والمعجزة ألزم هذه الأصول وأوجبها ، فإن منكرى النبوة ينقضون الدين من أساسه ويهدمون الحضارة الإسلامية كلها ، وعلى الرغم ثما فى هذه الدعوى من جرأة وفى هذا الموقف من تهجم ، فإنا نجد بين المسلمين من وقفوه . ودون أن تعرض لكل من خاضوا عمار هذا الموضوع فى القرنين الذلك والرابع المهجرة تشير إلى رجلين هما أحمد بن إسحق الراوندى ، وعمد بن زكريا الرازى الطبيب .

قاما الأولى فشخصية غريبة للغاية ، ولا يعرف بالبقة تاريخ مولده ولا وفاته ، ويغلب على المظن أنه مات فى أخريات القرن التالث ، وهو من أصل يهودى نشأ فى راوند قرب أصبان ، ثم سكن بغداد واتصل بالمعنزلة ، وكان من حداقهم ، وعده المرتضى بين طبقهم الثامنة (۱۰ . إلا أنه لم يلبث أن خرج عليهم لأسباب لم يجلها التاريخ بعد ، وحمل عليهم ، بل على الإسلام وتعاليمه المختلفة ، حملة عنيفة ، ولازم الملحدين واتصل بهم اتصالا وثيقاً . ويظهر أنه أضحى دسيسة ضد المسلمين يدبر لهم المكايد، ويشتاجر للطعن عليهم ، وينشر فيهم عناصر الزيغ والإلحاد . ولم يخف أمره على بعض اليهود المحلصين الذين حدروا المسلمين منه ، والإلحاد . ولم يخف أمره على بعض اليهود المحلصين الذين حدروا المسلمين منه ، وقالوا لهم : « ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا » (۱) . وقد كتب كتباً كثيرة كلها انتقاص للإسلام ورجاله ، منها كتاب « فضحية المعتزلة » فى الرد على كتاب « فضيلة المعتزلة » ، الذى وضعه الجاحظ من قبل ، المعتزلة » فى الرد على كتاب « فضيلة المعتزلة » ، الذى وضعه الجاحظ من قبل ، وكتاب « الدامغ » يعارض به القرآن ، وكتاب « الفرند » فى الطعن على النبى صلى الله عليه وسلم ، وكتاب « الزمل وإبطال رسالهم . (۱)

⁽١٠) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٣٨ – ٣٩ ، المرتضى: المنية والأمل ، ص٥٠ .

⁽٢) ماهد التنصيص ، ج ١ ، ص ٧٦ - ٧٧ .

 ⁽٣) نيبرج ، الانتصار، ص ٣٢ – ٣٧ .

والكتاب الأخير يعنينا بوجه خاص ، فإنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة وكيف كانت تثار في ذلك العهد . وقد بنى جهولا إلى زمن قريب ، ويرجع الفضل في التعريف به إلى كراوس الذي اهتدى إليه في مخطوطة من المخطوطات الإسماعيلية الموجودة في الهند . وهذه المخطوطة ليست إلا جزءاً من « المجالس ، المؤيدية » ، المنسوبة إلى المؤيد في الدين هبة الله بن أبي عمران الشيرازي ، داعي الدعاة الإسماعيلي أيام المحليفة الفاطمي المنتصر بالله (۱) ، وتشتمل في جملها على الدعاة الإسماعيلي أيام المحليفة الفاطمي المتصر بالله (۱) ، وتشتمل في جملها على ودرست فيها المشاكل الإسلامية على اختلاقها (۱) .

وفي المجلس السابع عشر من المائة الحامسة إلى المجلس الثانى والعشرين ، يعرض المحاضر لأقوال ابن الراوندى في الطعن على النبوة ويعقب عليها بالنقض والرد . وهذه المجالس الستة هي التي نشرها كراوس وترجمها إلى الألمانية ، وعلق عليها تعليقاً ضافياً يدل على اطلاعه الواسع وبحثه العميق في مجلة « الرفستا الإيطالية » سنة ١٩٣٤ (١٣) . فهي لا تحوى كتاب « الزمردة » في مجموعه ، بل فقرات منه تولني الإسماعيلية مناقشها وإظهار ما فيها من خطأ ومغالطة . وقد صيغت هذه المناقشة في قالب مشوق جذاب ، وإن تكن مسجوعة سجعاً ثقيلا أحياناً . وفيها دفاع و ردود عقلية هي أثر من آثار الثقافة الإسماعيلية المرامية الأطراف ، ولا يتسع المقام لعرضها في تفصيلها ، ونكتني بأن نستخاص مها دعاوى ابن الراوندى واعتراضاته .

قد يكون أول شيء يلحظه المطلع على هذا الحوار هو ما في ابن الراوندى من حلق ومهارة ومكر ودهاء . يقف موقفاً بعيداً عن التحيز – وأو في الظاهر على الأقل – كي يجتلب إليه كل القراء ، فهو لايتعرض للنبوة بالنبي والإنكار فقط، بل يناقش موضوعها مناقشة حرة طليقة يأتي فيها على أقوال المثبتين والمنكرين. وكم نأسف لأن صاحب (المجالس المؤيدية) أهمل جانب الإثبات في هذه القضية (أ) ، ولو وإفانا به لاستطعنا أن محكم في وضوح ما إذا كان واضع

P. Kraus, Beiträge zur Islamichen Ketzergenthichte, in Rivista (1934), p. 94.

Hamdani, The Hist. of the Lind'ili D'amat, p. 126-139.

Kraus, Rivista, 96-199, 110-120.

Ibd., p. 96.

« كتاب الزمر دة ، يكيل بكيلين ، على أن هناك ظاهرة أخرى تؤيد أن ابن الراوندى عمن في الدهاء والمكر ، فهو يعلن في أول بحثه أنه لا يعمل شيئاً سوى أنه يردد أقوالا جرت على ألمنة البراهمة في رد النبوات (١)

وسواء أكانت هذه الأقوال من آثار الفكر الهندى أم من اختراع ابن الراوندى المعين تتاخص فيا إلى : إنكار النبوات عامة ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، ونقد لبعض تعاليم الإسلام وعباداته ، ثم رفض فى شيء من التهكم للمعجرات فى جملتها . فأما الرسل فلا حاجة إليهم لأن الله قد منح خلقه عقولا يميزون بها الحير من الشر ويفصلون الحق عن الباطل ، وفى هدى العقل ما يغنى عن كل رسالة . يقول ابن الراوندى : ه إن البراهمة يقولون قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه ، وأنه هو اللى يتعرف به الرب ونعمه ، ومن أجله صح الأمر والنهى والبرغيب والبرهيب . يتعرف به الرب ونعمه ، ومن أجله صح الأمر والنهى والبرغيب والبرهيب فإن كان الرسول بلقى مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر ، فساقط عنا النظر فى حجه والجابة دعوته ؛ إذ قد غنينا بما فى العقل عنه ، والإرسال على هذا الوجه خطأ . وإن كان بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر ، فحينئد يسقط عنا الإقرار بنبوته (٢) .

وسيراً في هـــذا الطريق العقلى المزعوم يرى ابن الراوندى أن بعض تعاليم الدين مناف لمبادئ العقل ، كالصلاة والغسل والطواف وربى الجمار والسعى بين الصفا والمروة اللذين هما حجران لا ينفعان ولا يضران . على أنهما لا يختلفان عن أبي قبيس وحراء في شيء ، فلم امتازا على غيرهما ؟ وزيادة على هذا أليس الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت (١) ؟

والمعجزات أخيراً غير مقبولة فى جملتها ولا فى تفاصيلها ، ومن الحائز أن يكون رواتها ، وهم شردمة قليلة ، قد تواطأوا على الكلب فيها . فن دَا الله على الكلب فيها . فن دَا الله يكون رواتها ، وهم سبح أو أن اللهب يتكلم (٤) ؟ ومن هم هؤلاء الملائكة الذين أنزلهم

Told.	(1)
Ibid., 90.	(۲)
Ibid., 99.	(٣)
Ibid., 101.	. (1)

الله يوم بدر لنصرة نبيه ؟ يظهر أنهم كانوا مفلولى الشوكة قليلى البطش ، فإنهم على تحربهم واجتماع أيديهم وأيدى المسلمين معهم لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلاً . وأين كانت الملائكة يوم أحد حين توارى النبي صلى الله عليه وسلم بين القتلى ولم ينصره أحد (١) ؟ وبلاغة القرآن على تسليمها ليست بالأمر الحارق للعادة ، فإنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها ، ويكون في هذه القبيلة طائفة أفصح من البقية ، ويكون في هذه الطائفة واحد هو أفصحها . وهب أن محمداً صلى الله عليه وسلم غالب العرب في فصاحهم وغلبهم ، فا حكمه على العجم الذين لا يعرفون هذا اللسان وما حجته عليهم (٢) ؟

لسنا في حاجة مطلقاً لأن نرد على هذه الشبة الواهبة والدعاوى الباطلة ، وسيدرك القارئ بنفسه ما فيها من تضليل ومغالطة . ولا نظننا في حاجة كللك إلى سرد الدفاع الخيد الذي دبّجه يراع الإسماعيلية ضدها ، وفي مقدور كل باحث أن يرد عليها بآرائه الخاصة وأفكاره المستقلة . وكل ما ذريد أن نلاحظه هو أن ابن الراوندي يردد نغمة ألفناها لدى المعتزلة من قبل ، فهو ينادي بالحسن والقبع العقليين ، ويذكرنا بذلك السؤال الذي وضعته مدرسة المعتزلة لأول مرة وهو : هل الإيمان واجب بالشرع أو بالعقل؟ بيد أن المعتزلة المخلصين لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط ، وبذلوا جهدهم في أن يوققوا بينه ، وبين الدين ، وأن يردوا على شبه الزنادقة والملحدين بكل ما أوتوا من حجة بينة وبرهان قاطع . ومسألة العقل والنقل هي عقدة العقد ومشكلة المشاكل في ذلك العهد ، وسنري فيها يلي كيف استطاع الباحثون الآخرون حلها .

(د) أبو بكر الرازى ومخاريق الأنبياء :

أسلفنا القول عن إحدى الشخصيتين اللتين أثارتا مشكلة النبوة أثناء القرن الثالث والرابع للهجرة في شكل حاد ، ونعني بها ابن الراوندى . ونعرض الآن لشخصية أخرى ليست أقل خطراً ، وربما كانت أعرف للدى جمهور القزاء ،

Ibid., 102.

Ibid., 105-106. (Y)

وهى شخصية أبنى بكر محمد بن زكريا الرازى الذى ولد سنة ٢٥٠ ه بالرى حيث تعلم الرياضيات والفلك والأدب والكيمياء . ويظهر أنه لم يتقدم للدراسات الطبية إلا بعد أن بلغ سنتًا خاصة ، ولكنه لم يلبث أن برز فيها على جميع معاصر يه وأحرز شهرة كبيرة . فصار يتنقل من بلاط إلى بلاط ، ومن مدينة إلى مدينة ، يشرف على مستشفاها ويأخذ بيد العلاج والطب فيها . وكان في كل هذا يحن ألى الري ويعود إليها من حين لآخر إلى أن توفي بها في العقد الثاني من القرن الرابع (١٠).

وايس هناك شك فى أن الرازى هو أكبر طبيب فى الإسلام ، بل فى ، القرون الوسطى على الإطلاق . فقد أحاط بكل النظريات الطبية القديمة وأدخل عليها عناصر جديدة هدته إليها تجاربه الكثيرة ، ومنح الكيمياء كللك قسطاً كبيراً من عنايته ، ودرسها دراسة واقعية تجريبية قضت على كثير من الحرافات والأباطيل التى لصقت بها فى ذلك العهد ، ولم يكن الرازى طبيباً وكيميائياً فحسب ، بل اتجه نحو الفلسفة وكتب فيها عدة بحوث . ولقد كان حريصاً كل الحرص على أن يلقب بالفيلسوف ، ولذلك لما أحس أن بعض معاصريه ينكرون عليه هذا اللقب سارع إلى الرد عليهم ، وبين فى رسالة خاصة مميزات الفيلسوف العلمية والعملية محاولاً أن يطبقها على نفسه (٢) .

وهو في طبه وفلسفته واثق بنفسه كل الوثوق وإلى درجة لا نكاد نجدها لدى كثير من مفكرى الإسسلام فهو ينتقد جالينوس في بعض آرائه ، ولا يتردد في أن يوفض طائفة من النظرات الأرسطية ، ويضع نفسه في مصف أبقراط وسقراط من الأطباء والفلانسفة السابقين (١٦) . وفوق هذا لا يسلم بتلك الجملة المشهورة : « ما ترك الأول للآخر شيئاً » ، ويعتقد على العكس أن السابقين تركوا للاحقين أشياء كثيرة ؛ وقد استدرك هو نفسه على القدامي جزءاً من نقصهم وأصلح بعض أخطائهم ، ولا نظنه ينكر علينا إذا حاولنا اليوم أن

⁽١) لا يعرف باللغة تاريخ وفاته ، فمن قائل إنه سنة ٣١.١ ، وآخر سنة ٣٢٠، ولمل أرجح الروايات ما ذهب إليه البيروفي من أنه في الخامس من شِمبان سنة ٣١٣ :

⁽ ٢) الرازي ، السيرة الفلسفية ، نشره كرارس سنة ١٩٣٥ في : .318-320 . و ٢)

⁽٣) البيريف، وسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء، ص ١٣ ، أبوحاتم الرازي، أعلام النبوة (٣) البيريف، وسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء، ص ١٣ ، أبوحاتم الرازي، أعلام النبوة

نفبت ما فى آرائه من ضعف أو خطأ . وما أشبه على كل حال فى هذا الرأى ببيكون بين الطبيعيين والفلاسفة المحدثين ، وليس بغريب أن يقف هذا الموقف أشخاص ينادون بالتجرية ويؤمنون بنظرية التقدم العلمى المستمر . فالرازى إذن عجدد وذو آراء مستقلة يجدر بنا أن نعرفها ، بصرف النظر عن خطئها أو صوابها ، شدوذها أو اعتدالها .

لم تستبق لنا الآيام ، ويا للأسف ، كثيراً من مؤلفات الرازى الطبية والكيميائية والفلسفية ، إلا أنا ربما كنا أعرف بطبه وكيميائه منا بفلسفته ، والسبب فى ذلك أن الباحثين من المحدثين عنوا بالرازى الطبيب والكيميائى أكثر من عنايتهم بالرازى الفيلسوف . ونحن لا ننكر أن جانبه العلمى أوضح وأقوى من جانبه الفلسفي ، وأن ما وصل إلينا من كتبه الطبية والكيميائية يزيد نسبياً على مخلفاته الفلسفية . بيد أن فى فلسفته جرأة وغرابة تلقع الباحث إلى دراسها وتفهمها . وإذا كان شلوذها وخروجها على المألوف هما من دواعى الإعراض عنها والتنفير منها ، فإنهما فى الوقت نفسه من وسائل الترغيب فيها والتشويق إليها . ونعتقد أنا نستطيع الآن أن نكون عنها فكرة كاملة فى ضوء ما نقله أبو حاتم الرازى والبيروني والكرماني ونصيرى خسرو ، وبعض الرسائل القليلة الي كتبها الرازى نفسه واتي وصلت إلينا .

لان كان الرازى قد اشتغل بالفسلفة ، إنه يفترق عن فلاسفة الإسلام ، المعروفين في نواح كثيرة ، فهو يهاجم أولا أستاذهم وزعيمهم أرسطو ، ويخرج على كثير من نظرياته الطبيعية والميتافيزيقية (۱۱ . ويبالغ ثانياً على العكس منهم في التعلق بأهداب الآراء المزدكية والمانوية والمعتقدات الهندية (۱۲) . وينكر أخيراً كل الإنكار محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين . ويرى أن الفلسفة هي السبيل الوحيد الموسلاح الفرد والمجتمع ، وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب المتتالية . وقد كتب كتابين عدهما البيروني بين الكفريات ، وهما : « مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين » ، « نقض الأديان ، أو في النبوات » (۱۲)

⁽¹⁾ المصدر نفسه ، ص ٢٣٦ من المطوطة .

⁽٢) البيروني ، رسالة ، ص ٢ – ٤ .

⁽٣) المسترنفسه ، ص ٢٠ .

وقد صادف الكتاب الأول نجاحاً لدى بعض الطوائف التى انتشرت فيها الزندقة والإلحاد وخاصة لدى القرامطة (١) . ويذهب الأستاذ ماسنيون إلى أن أثره امتد إلى الغرب ، وكان منبع تلك الاعتراضات التى وجهها عقايو أوربا إلى الدين والنبوة في عهد فردريك الثاني (٢) . وحتى اليوم لم نقف له على أثر بين المطبوعات والمخطوطات العربية . وأما الكتاب الثاني فقد وصل إلينا منه فقرات عن طريق غير مباشر في ه كتاب أعلام النبوة ، لأبى حاتم الرازى المتوفى سنة ٣٣٠ هجرية . وأبو حاتم هذا من أكبر دعاه الإسماعيلية الذين أبلوا بلاء حسناً في طبرستان وأذربيجان في أوائل القرن الرابع للهجرة .. وقد كان معاصراً ومواطناً للرازى الطبيب ، ودارت بينهما مناقشات حادة ومتعددة حضرها بعض العلماء والرؤساء السياسيين ا

وقد شاء أبو حاتم أن يدون هذه المناقشات في كتابه و أعلام النبوة ه . حقاً إنه لا يصرح في هذا الكتاب باسم الرازى ويكتني بأن يوجه نقده إلى من سماه الملحد ، غير أن هناك أدلة قاطعة على أن هذا الملحد ليس شخصاً آخر سوى الرازى . فإن حميد الدين الكرماني المتوفي سنة ٢١٤ ه ، وزعيم الدعاة الإسماعيليين في عصر الحاكم بأمر الله ، يصرح في كتابه وأرالا قوال اللهبية ه بأن مناقشات في النبوة والمناسك الشرعية دارت بين الرازى والشيخ أبي حاتم بجزيرة الرى أيام مرداوج وفي حضرته (٣) والكرماني حجبة في هذا الباب ، فإنه أعرف ما يكون بأخبار الإسماعيليين زملائه ، و بمواقف الرازى وآرائه التي أخذ على عاتقه أن ينقض بعضها في كتابه إرالآنف الذكر . ونما يؤسف له أن غطوطة و أعلام النبوة الوحيدة ، التي وصلت إلينا ، بدون مقدمة ، ويغلب على الظن أن هذه المقدمة المقودة كانت تشتمل على غرض الكتاب والدافع على الظن أن هذه المقدمة المقودة كانت تشتمل على غرض الكتاب والدافع إلى تأليفه (٤) . فكتاب و أعلام النبوة المقفنا على الاعتراضات الرئيسية التي الى تأليفه (٤)

⁽١) البقدادي ، القرقي بين القرقي ، ص ٢٤١ .

Massignon, K. H, R., 1920, cf. Enge. de l'Islam, Râz' . (Y)

⁽٣) الكرماني ، الأقوال المهبية ، ص ؛ من نخطوطة مجموعة الحمداني .

⁽ ٤) هذه المخطوطة من مجموعة الحمداني أيضاً وقد وقفنا عليها منذ زمن ، نشر كراوس أجزاء منها في Orientalia

وجهها الرازى إلى النبوة وأثرها الاجماعى ، وعليه نعتمد هنا أولا وبالذات .
وهذه الاعتراضات فى جملتها تقترب بعض الشيء من الاعتراضات الى أثارها ابن الراوندى من قبل . وكأن الرجلين يرددان نغمة واحدة ويصدران عن أصل معين ، أو كأن تعاليم هندية وآراء مانوية اختفت وراء حملتهما . ونحن نعلم من جهة أخرى أن الرازى يقول بالتناسخ الذى عرفت به السنمنية من الهنود ، ويتشيع للمانوية الذين كانوا يلسون فى غير ملل للإسلام ومبادئه ، ولا يبعد أن يكون قد وقف على نقد الإغريق للديانات على اختلافها . وسواء أكان الرازى متأثراً بعوامل أجنبية أم معبراً عن آرائه الشخصية ، فإنه يصرح بأن الأنبياء لاحق لهم فى أن يدعوا لأنفسهم ميزة خاصة ، عقلية كانت أو روحية ، فإن الناس كلهم سواسية ، وعلى الله وحكمته تقضى بألا يمتاز واحد على آخر :

أما المعجزات النبوية فهى ضرب من الأقاصيص الدينية أو اللباقة والمهارة التى يراد بها التغرير والتضليل . والتعاليم الدينية متناقضة يهلم بعضها بعضا ، ولا تتفق مع المبدأ القائل إن هناك حقيقة ثابتة ، ذلك لأن كل نبى يلغى رسالة سابقه وينادى بأن ما جاء به الحق ولا حق سواه ، والناس فى حيرة من أمر الإمام والمأموم والتابع والمتبوع . والأديان فى جملتها هى أصل الحروب التى وقعت فيها الإنسانية من قديم ، وعدو الفلسفة والعلم . وربما كانت مؤلفات القدامى أمثال أبقراط وإقليدس وأفلاطون وأرسطو أنفع من الكتب المقدسة (۱) يقول الرازى : و الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم فى عاجلهم وآجلهم ولا يتفضل بعضهم على بعض ، فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم بالسيف يكون بينهم تنازع ولا انتعادى والمجاذبات ، وقد هلك بللك كثير من الناس ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادى والمجاذبات ، وقد هلك بللك كثير من الناس ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادى والمجاذبات ، وقد هلك بللك كثير من الناس ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادى والمجاذبات ، وقد هلك بلك كثير من الناس كان ربي المها ويكلب عليه المها ويكلب عليه بالمها ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادى والمجاذبات ، وقد هلك بالمك كثير من الناس كنارى و (۱) .

نظننا في غنى عن أن نشير إلى أن أقوال الرازى هذه تمثل أعنف حملة وجهت

Kraus et Pines, Enge. de l'Islam, Fasc. IV. p. 1136.

⁽ ٢) أبوحاتم ، أعلام النبوة (Drimialia) ص ٣٨ .

إلى الدين والنبوة طوال القرون الوسطى . بيد أن الشيخ أبا حاتم استطاع أن يقابل هذه الحملة وجهمًا لوجه ويخلفا ، وأن يهدم هذه الفتنة من أساسها . وفي كتابه و أعلام النبوة ، صفحات تفيض إفحامًا وإعجازاً ، ومناقشات تسد على المكابرين والمعاندين سبل التخلص والفرار . وحبا لو نشر هذا الكتاب في جملته ، فضم آية إلى آيات الإسماعيلية الكثيرة ، وأثراً إلى آثارهم العلمية النفيسة . وأبو حاتم ممن أحسنوا الجدل والمناقشة والأخد والرد . وكيف لا وهو داع مهمته أن ينتصر للعوته ، ويرد عنها يشبه الخصوم والمعارضين ؟ فهو لا يرد على الرازى بقضايا مسلمة وأدلة مشهورة ، وإنما يحمله على أن يرفض نفسه بنفسه ، الرازى بقضايا مسلمة وأدلة مشهورة ، وإنما يحمله على أن يرفض نفسه بنفسه ، ويبين له أن أقواله وآراءه متهافتة ومتناقضة (۱) . وهو فوق هذا لا يتكلم باسم الإسلام والعقل والإنسانية جمعاء . ذلك لأن مشكلة البنوة لا تتصل بفرقة دون فرقة ، ولا تعنى طائفة منفردة من طوائف الإسلام . وقارئ كتاب و أعلام النبوة ، لا يشعر مطلقاً أنه يحمل شارة خاصة ، على عكس كتب الفرق المختلفة .

وهنا نقطة نحب أن نلفت النظر إليها ، وهي أن حملة الرازى وابن الراوندى من قبله على الأديان والنبوات أثارت الأوساط الإسلامية على اختلافها ، وحفزتها إلى الدفاع عن معتقداتها . فأبو على الجبائي (٢) الكبير (المتوفى سنة ٣٠٣ه) وابنه أبو هاشم (٣) (المتوفى سنة ٣٢٤هـ) المعتزليان ، وأبو الحسن الأشعرى (١) (المتوفى سنة ٣٤٤هـ) زعيم أهل السنة رأوا من واجبهم أن يردوا على ابن الراوندى ، ومحمد بن الهيثم (٥) الفلكى والرياضى (المتوفى سنة ٣٤٠هـ) أخد على عاتقه أن ينقض رأى الرازى في الإلهيات والنبوات . إلا أن الإسماعيلية بوجه خاص قد بدلوا في هذا المضار همة عالية ومجهوداً صادقاً ، ومعظم الردود

⁽١) المبدرانسه ، ص ٢٤ .

⁽ ۲) ابن الجوزي ، فرق الشيمة ، س ۲۰ .

M. Horten, Die philas. Sps., v. 364.

Spitta, Zur Gesch. Abu'l Hasson al-ash'ari, p. 36.

Kraus, Rivista, 1934, p. 363.

على منكرى النبوة إنما وصلت إلينا عن طريقهم . وليس هذا بغريب فإن الإسماعيلية فى تعاليمها الدينية ومبادئها السياسية تقوم على النبوة وتعتمد عليها .

(ه) موقف الفاراني من هذا الشلك والإنكار :

في هذا الجو المملوء بالحوار والمناقشة في موضوع النبوة الحطير نشأ الفارابي ، وكان لابد له أن يقاسم في المعركة بنصيب . لاسيا وهو معاصر لابن الراوندي والرازي معاً ، فقد ولد سنة ٢٥٩ هجرية وتوفي سنة ٣٣٩ . ويروى المؤرخون أنه كتب ردين ، أحدهما على ابن الراوندي والآخر على الرازي ، ونأسف جد الأسف لأن هذين الردين لم يصلا إلينا (١) . وقد نستطيع أن نتكهن بموضوعهما في ضوء الملاحظات السابقة ، فإنه لا يتوقع أن يرد الفارابي المنطقي الفيلسوف على ابن الراوندي إلا في شيء يتصل بالمنطق والجلل اللدين أخل الأخير بقواعدهما ، أو في مبدأ من مبادئ الفلسفة والإلهيات التي خرج عليها (١) .

ولابد أن يكون الفارابي ، وهو الأرسطى المخلص والمعنى بالسياسة والاجتماع ، قد أخد على الرازى كذلك أشياء كثيرة ، في مقدمتها التهجم على أرسطو وإنكار مهمة الرسول السياسية والاجتماعية .

على أن الفارابي لم يكتف بهذا الموقف السلبي ، وهذا الدفاع الذي إن ردّ عن النبوة بعض خصومها الحاضرين فهو لا يمنحها أسلحة تستعين بها على هجمات المستقبل ، وعلى هذا أجهد نفسه في أن يقيمها على دعائم عقلية ويفسرها تفسيراً علميناً ، وبذا استطاع أن يبطل كلمة أنصار العقل الموهومين ، ويلحض دعوى المتفلسفين الذين يزعمون أن الدين لا يمكنه التآخى مع الفلسفة ، ولا القرب منها . ومن غريب المصادفات أن هذه الدعائم الجديدة ترجع إلى أصل أرسطى ، فكأن الفارابي قد تمكن في نظرية النبوة أن يصوب إلى هدفين ويحظى بغايتين ، فأسس الأديان تأسيساً عقليناً فلسفيناً ، وأبان للناس أن أرسطو الذي تهجم عليه الرازي وأذكره آخرون جدير بحظ كبير من الإجلال والتقدير :

⁽١) ابن أني أصيبعة ، عيون ، ص ١١ ، ١٣٩ ، القفطي ، ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ .

⁽ ٢) ينبغي أن نلاحظ أن ابن أصيبعة يصرح بأن الغاراب كتب في الرد على ابن الراوندي في آداب الحدل ، والقطى يمد هذا كتابين أحدهما في آداب الجدل ، والآخر في الرد على ابن الراوندي .

(و) نظرية الأحلام عند أرسطو :

لم يكن عبثاً أن يسمى فلاسفة الإسلام أرسطو عظم حكماء اليونان والرجل. الإلهى ، وأن يرفعوه إلى منزلة لم يسم إليها واحد من الفلاسفة السابقين أو اللاحقين (۱). فلك لأنهم وجدوا لديه حلولا لكل مشكلة اعترضتهم ، ووقفوا في كتبه على غتلف المعلومات التي تاقت إليها نفوسهم . ودائرة المعارف الأرسطية واسعة وشاملة حقاً ، بحيث يكاد يصادف الإنسان فيها كل المسائل الفلسفية مدروسة دراسة مفصلة أو مشاراً إليها على الأقل . ولا تكاد توجد مشكلة من المشاكل الحديثة إلا وفي عبارات أرسطو ما يتصل بها تصريحاً أو تلويحاً، ويمكننا أن نقول إن هناك كتباً دبجها يراع أرسطو على أن تخدم فلاسفة الإسلام أولا وبالذات . وحظ كتاب ما لا يقاس في الواقع فقط بمقدار ما يحوى من أفكار ، وبالذات . وحظ كتاب ما لا يقاس في الواقع فقط بمقدار ما يحوى من أفكار ، فل يرجع أيضاً إلى ما يحيط به من ظروف ومناسبات . فقد يكون ثانوياً في بل يرجع أيضاً إلى ما يحيط به من ظروف ومناسبات . فقد يكون ثانوياً في العصر وحلول لمشاكل الحيل .

ومن هذا الباب تماماً رسالتان صغيرتان لأرسطو لا تذكران في شيء قطعاً، إذا ما نسبتا إلى مجموعة مؤلفاته، ومع هذا صادفتا نجاحاً عظيماً في الفلسفة المدرسية الإسلامية، ونعني بهما « رسالة الأحلام» (Traité des Réves) و « رسالة التنبؤ بواسطة النوم» (La divination par le sommeil)، ونحن لا نذكر أن هاتين الرسالتين تحتويان على ملاحظات دقيقة في علم النفس فاقت كل النتائج التي انتهت إليها المدارس القديمة، وأن تلاميذ أرسطو وأتباعه من المشائين اليونانيين عنوا بهما عناية خاصة. خصوصاً والأحلام وتعبيرها كانت من المسائل التي شغلت العامة والمفكرين في القرنين السابقين الميلاد وفي القرون الحمسة التي تليه، وبعبارة أخرى في ذلك العصر في القرنين السابقين الميلاد وفي القرون الحمسة التي تليه، وبعبارة أخرى في ذلك العصر أحرزتا في العالم العربي منزلة لا نظير لها ، ولا نظن أن أرسطو نفسه كان مجلم أحرزتا في العالم العربي منزلة لا نظير لها ، ولا نظن أن أرسطو نفسه كان مجلم

⁽١) أبن رشد ، مقدمة كتاب الطبيعة (الترجمة اللاتينية) ، وانظر أيضًا :,

يها . ويكنى لتعرف هذه المنزلة أن نشير إلى أنهما الدعامة الأولى التي قامت عليها نظرية الأحلام والنبوة الفلسفية :

لا نظننا في حاجة أن نثبت أن هاتين الرسالتين أرسطيتان ، فأسلوبهما وطريقتهما دليل واضح على ذلك ، وأرسطو يشير إليهما في بعض رسائله الأخرى الثابتة (۱) و، وقد تولى زلر (Zeller). من قبل توضيح هذه النقطة بما لا يدع زيادة لمستزيد (۲) . والذي يعنينا هنا أن نبين : هل ترجمت هاتان الرسالتان إلى العربية أم لا ؟ وهذه مسألة عامضة بعض الشيء ، وليس من السهل البت فيها برأى بجازم . فإن المؤرخين ، وخاصة ابن النديم والقفطي ، حين يتحدثون عن كتب أرسطو التي ترجمت إلى العربية لا يشيرون إليهما ؛ وكأن ما ترجم من كتبه السيكلوجية ليس إلا «كتاب النفس» المعروف ، و «رسالة الحسوالمحسوس» (۱۲) . وكل ما يحظى به الباحث إنما هو إشارة عامضة إليهما في ثبت الكتب النسوبة إلى بطلميوس الغريب (۱) . والفارابي نفسه في رسالته المساة : ما ينبغي

المنسوبة إلى بطلميوس الغريب (٤) . والفاراني نفسه في رسالته المساة : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة) يقسم الكتب الأرسطية من حيث موضوعها إلى ثلاثة أقسام : تعليمية ، وطبيعية ، وإلهية . وبين الكتب الطبيعية لا يلكر رسالتي والأحلام والتنبؤ بواسطة النوم ، اللتين اعتاد المشاءون السابقون عد هما فيا بينها (٥) ولكن هناك أمراً آخر له أهميته ، وهو أن الكندي في رسالته (في كمية كتب أرسطو) يشير صراحة إلى كتاب والنوم واليقظة) (١) ، ولا ندري إن كان قد وقف عليه أو عرف اسمه فقط .

Aristote, De somno, II, 456, p. 16.

Zeller, Die philos, der Gruchen, II, 2, p. 44-96.

⁽٣) ابن النديم ، الفهرست ، طبعة القاهرة ، ص ٣٥١ – ٣٥٣ ، القفطى ، تاريخ المكاه ، طبعة ليبزج ، ص ٤١ .

⁽٤) القفطى ، ص ٤٤ . يظهر أن العرب أطلقوا كتاب « الذكر والنوم » على المجموعة التي يسميها المحدثون : « Parva naturalia = الطبيعيات الصغرى » ، وتشتمل هذه المجموعة على رسالتي و الأحلام والتنبق بواسطة النوم « . وبطلميوس الغريب شخصية مجهولة ، ويرجح أنه من مفكرى الرومان في القرن الأول أو الثاني الميلادي ، وقد اشتغل بأرسطو ، وترجم له ، وأحسى كتبه (القفطي ، ص ٨٩ - ٠٠) . (٥) الفاراني ، المحرة المرضية ، ص ١٥ . نجد هذا التقسيم بنصه تقريباً في « طبقات الأم » لابن

⁽ ه) الفارايي ، التمرّة المرضية ، ص ٥١ . عجد هذا التقسيم بنصه تعريباً في 3 طبقات الام 4 لابر ..صاعد ص ٢٥ ، ولعله أخذه عن الفاراني .

⁽ ٦) الكندى ، - و رسائل الكندى الفلسفية ۽ ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٣٦٨ .

ومهما يكن من أمر فإنا نميل إلى الاعتقاد بأن رسالتي و الأحلام والتنبؤ بواسطة النوم » إن لم تكونا ترجمتا إلى العربية رأسًا ، فقد وصلتا إليها عن طريق غير مباشر . وابن النديم يحدثنا عن كتاب وفي تعبير الرؤيا » لأرطاميدورس نقله حنين بن إسحق إلى العربية (١) » آل ولا يبعد أن يكون العرب قد استقوا منه أو من أى مصدر تاريخي آخر بحرث أرسطو المتعلقة بالأحلام وتأويلها : ذلك لأن فلاسفة الإسلام يدلون في هذا الصدد بآراء تشبه تمام الشبه الآراء الأرسطية . فحديث الفارابي عن النوم وظواهره والأحلام وأسبابها لا يدع مجالا الشك في أنه متأثر بأرسطو وآخذ عنه . وقد كتب الكندى من قبل درسالة في ماهية النوم والرؤيا »، وصل الأمر ببعضهم أن عدها ترجمة لبعض الرسائل الأرسطية (١) . ورابحا كان أتطع شه في هذه المسألة أن نلخص آراء أرسطو ، وفيها وحدها ما يكني لإثبات أن فلاسفة الإسلام تتلملوا له هنا كما أخلصوا له التلملة في مواقف أخرى .

يلهب فيلسوف اليونان إلى أن النوم هو فقد الإحساس وأن الحلم صورة فاتجة عن المخيلة التي تعظم قوتها أثناء النوم على أثر تخلصها من أعمال اليقظة (١٠) و وبيان ذلك أن الحواس تحلث فينا آثاراً تبقى بعد زوال الأشياء المحسة . فإذا ما جاوزنا الشمس إلى الظل قضينا لحظة ونحن لا نرى شيئًا، لأن أثر ضوء الشمس على العينين لا يزال باقياً : وإذا ما حدقنا النظر طويلا إلى لون واحد خيل إلينا بعد مفارقته أن الأجسام كلها ملونة بهذا اللون (١٠) . وقد نصم بعد سماع قصف الرعد ، ولا نميز بين الروائح المختلفة إذا شممنا رائعة قوية (١٠) . كل ذلك يؤيد أن الإحساسات تترك فينا آثاراً واضحة . وهذه الآثار الحارجية تعطينا فكرة مقربة عن آثارها الداخلية التي تحتفظ بها الخيلة وتبرزها عند الظروف المناسبة (١٠) .

⁽۱) الفهرست ، ص ۳۵۷ . أرطاميدروس أو أرطيميدور هذا كاتب يونانى من رجال القرن الثانى الميلادى، وقد نشركتابه أخيراً (دمشق ١٩٦٤)، ويعد كشفاً هاماً فى تاريخ الترجمة العربية، وله ولا شك شأن فى علم تأويل الأحلام فى العالم العربي .

Haureau, Notices sur les manuscrits latins de la Bibbiothéque nalionale Parle, 1889, (Y) T. V, p. 201.

Aristote, Traits des Rhoes, I, p. 9-10.

Ibid., II, 4. (1)

Ibid., II, 5.

Ibid., II, 11. (7)

فالأجلام إذن إحساسات سابقة ، أو بعبارة أدق ، صور ذهنية لهذه الإحساسات العضوية أثناء النوم قد تشكلها المخيلة بأشكال مختلفة . على أن الإحساسات العضوية أثناء النوم قد تؤثر فى الأحلام كذلك ، فيحلم الإنسان بالرد مثلا إذا صاح صافح أو ديك بالقرب منه ، أو أنه يأكل عسلا أو طعامًا المديدًا لأن نقطة غير محسوسة من المزاج بجرت على لسانه . وقد يرى النائم أنه يحترق فى اللحظة التى يقترب فيها من جسمه لهب ضئيل (١) . وليست الإحساسات وحدها هى التى تؤثر فى الأحلام ، فإن الميول والعواطف ذات دخل كبير فيها . فالحب يحلم بما يتفق وحبه ، والحائف يرى فى نومه عوامل خوفه و يعمل على اتفائها (٢) . وكثيراً ما نحلم بأشباء رغبت فيها نفوسنا أو فكرنا فيها طويلا (١) .

هذه هى الأحلام فى حقيقتها وأسبابها، ولعل فى هذه الأسباب ما يسمح لنا بتأويلها أحياناً، وقد يستعين الأطباء على معالجة مرضاهم وتشخيص دائهم بسؤالهم عن بعض أحلامهم (أ) . وإذا عرفت الإحساسات والظواهر النفسية المحيطة بحلم أمكن تعبيره، ومهارة مفسرى الأحلام قائمة على أنهم يتلمسون وجوه الشبه الموجودة بين الأحلام بعضها وبعض، والعلاقات التى بينها وبين ظروف أصحابها الخاصة (٥) غير أن كل هذا لا يبيح لنا أن نتقبل الرأى الشائع القائل بأن الأحلام وحى من الله ، فإن العامة والمدهماء يحلمون كثيراً ، بل العصبيون والثرثارون أكثر أحلاماً من غيرهم ؛ ولا يستطيع العقل أن يسلم بأن الله خص هؤلاء أو أغلق عليهم فيضه (١) ،

لابد أن تكون هذه الأفكار الأرسطية قد وجلت السبيل إلى العالم العربى ، حيث شغل موضوع الأحلام المفكرين على اختلافهم : فأهل الحديث معتمدين على بعض الآثار ، يفرقون بين الرؤيا الضادقة وأضغاث الأحلام (٧) . وهناك أحاديث كثيرة متصلة بالأحلام وأنواعها نكتنى بأن نشير إلى بعضها . روى

```
Arstote, La divinution, II, 7.

,, Traité des Réves, II, 12.

,, La divinution, II, 9.

[bid., II, 5-6.

[bid., II, 9.

[bid., I, 2-3.

[7]
```

(٧) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ١١ ، ٣٤٤ .
 الفعيفة الاسلامية – أول

ابن ماجه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ قال : الرؤيا ثلاث: فبشرى من الله ، وحديث من النفس ، وتخويف من الشيطان ، وفي الصحيحين : الرؤيا ثلاث : رؤيا من الله ، ورؤيا من الملك ، ورؤيا من الشيطان » : والمعتزلة يرون في الأحلام آراء مختلفة : فيرجعها بعضهم إلى الله ، ويلهب بعض الخر إلى أنها من فعل الطبائع (۱) . ومنهم من يجمع بين هذين ويقول إنها على ثلاثة أنحاء : نحو يحدر الله به الإنسان في منامه من الشر ويرغبه في الخير ، ونحو من قبل الإنسان ، ثم نحو أخير من قبل حديث النفس والفكر (۱) . ويقول النظام إن الرؤيا خواطر مثل ما يخطر البصر (۱) ، وهذا التفسير على اختصاره يحمل في أثنائه بعض الأفكار الأرسطية .

(ز) أثرها في نظرية النبوة الفارابية :

إلا أن رأى أرسطو في الأحلام يبدو بشكل واضح لدى الفلاسفة . وقد خلف الكندى رسالة في و ماهية النوم والرؤيا، سبق أن أشرنا إليها . وهده الرسالة لا تزال حتى اليوم بين مخطوطات استامبول ، وزرجو أن تنشر قريباً (١٠) . وقد وقفنا عليها من طريق آخر ، فإن المستشرق الإيطالي البينو ناجى نشر في أخريات القرن الماضى بضع رسائل للكندى مترجمة إلى اللاتينية (٥) . ومن بينها واحدة عنوانها (De somno et visione) (النوم والرؤيا) ، وأضحى من المحقق أن هذه الرسالة اللاتينية ليست إلا ترجمة الرسالة العربية المتقدمة . ونظرة إليها تكنى الإثبات أن الكندى تأثر تمام التأثر بيحوث أرسطو السابقة المتعلقة بالنوم والرؤيا ، وظهر في جلاء ما بينها من قرابة (٢) . وبلا وضع هذا الفيلسوف العربي أساس وأظهر في جلاء ما بينها من قرابة (٢) . وبلا وضع هذا الفيلسوف العربي أساس

⁽١) المصادر نفسه ١١ ، ٣٤٣ .

⁽٢) المصدرنفسه ، ١١ ، ٣٣٤ ، ٣٣٤ .

⁽٣) المسارنفسه ، ١١ ، ٢٣٤ ،

⁽ ٤) سبق أن أشرنا إلى أن الدكتور أبوريده بدأ نشر هذه الرسائل في و مجلة الأزهري، المجلد ١٨ ، وقد نشرت فيها بعد في استقلال عام ١٩٥٠ .

Al Kindi Die philos, Abh., p. 21 et suiv.

Bid., p. XZIII.

نظرية الأحلام الفلسفية في الإسلام .

اعتنق الفارافي ، بعد الكندى ، نظرية أرسطو فى الأحلام ، وقال معه إنها أثر من آثار المحيلة ونتيجة من نتائجها . ولا بد أن يكون قد لوحظ فى التفاصيل والجزئيات تشابه واتصال أكثر من هذا بينه وبين الفيلسوف اليونانى ، فإن الفارافي يعتد بالميول والعواطف ويثبت ما لها من أثر فى تكوين الأحلام وتشكيلها ، ويرى كذلك أن للطبائع والأمزجة دخلا كبيراً فيها ، وكل تلك أفكار رددها أرسطو من قبل .

إلا أن صاحب اللوقيون يجهد نفسه دائماً في أن يبعد عن مذهبه التفسيرات اللهينية ولتعليلات القائمة على قوى خفية وأسرار غامضة ، ونزعته الواقعية تغلب عليه في دراساته النفسية ، كما استولت عليه في بحوثه الطبيعية والأخلاقية ، لهذا نراه برفض أن تكون الرقبي وحياً من عند الله ، ولا يقبل مطلقاً التنبؤ براسطة النوم ، لأن الأجلام ليست مقصورة على طائفة دون أخرى ، وفي مقدور العامة والدهماء أن يكرً عوا التنبؤ بالغيب عن هذا الطريق ، وهذا ما لا يسلم به أحد .

وهنا يفارق الفارابي أستاذه ويقرر أن الإنسان يستطيع بواسطة مخيلته الاتصال بالعالم العلوى واختراق حبجب الغيب والوقوف على المكنون والخي ولكن يجلر بنا أن نعقب على هلما مسرعين بأن الفارابي وإن خالف أرسطو فإنما يخالفه في نقطة محددة ، ذلك لأن الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيلة لا يتم في رأيه إلا لطائفة ممتازة وجمع مختار . وإذا كان قد ولق لحل موضوع المنامات والروى فلم يبق أمامه إلا خطوة واحدة لحل مشكلة النبوة ، فإن المخيلة متى تحورت من أحمال اليقظة المختلفة استطاعت أثناء النوم أن تصعد إلى ساء النوز والمعرفة . وإذن متى توفر لدى شخص مخيلة ممتازة نحت له نبوءات في النهار مثل نبوءات الليل ، وأمكنه في حال اليقظة أن يتصل بالعقل الفعال مثل اتصاله به أثناء النوم ، بل ربحا كان ذلك على شكل أوضح وصورة أكمل . فالنبي في رأى الفاراني بشر منح غيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الإفامات الطبوية في مختلف الفلوف والأوقات .

٣ _ ما بؤخذ على هذه النظرية

هذه هي نظرية النبوة في حقية لها العلمية والفاسفية ، وظروفها وأسبابها الاجتاعية ، ومصادرها وأصولها التاريخية ، ونعتقد أنها الجزء الطريف والمبتكر في فلسفة الفارابي . حقبًا إنها تعتمد على أساس من علم النفس الأرميطي ، إلا أنها في مظهرها الكامل أثر من آثار تصوف الفارابي ومعتقداته الدينية . فإن الاتصال بالعقل الفعيًال ، سواء أكان بواسطة التأمل والنظر أم بواسطة التخيل ، هو قمة التصوف الفارابي . ومن جهة أخرى يجب أن فلاحظ أن الفارابي متمش هنا مع مبدئه في التوفيق بين الفلسفة والدين ، ومتأثر بتعاليم الإسلام تأثره بأفكار أرسطو . فإن العقل الفعيًال الذي هو مصدر الشرائع والإلهامات السهاوية في رأيه أشبه ما يكون بالملك الموكل بالوحي الذي جاءت به نظرية الإسلام : كل منهما واسطة بين العبد وربه وصلة بين الله ونبيه ، والمشرع الأول والماهم والموحى الحقيق هو الله وحده . وبهذا استطاع الفارابي أن يمنح الوحي والإلهام دعامة فلسفية ، ويثبت لمنكريهما أنهما يتفقان مع مبادئ العقل ويكونان شعب علم النفس .

(1) النبي والفيلسوف :

غير أنه قد يعترض عليه بأنه يضع النبي في منزلة دون منزلة الفيلسوف ، فإن وصول الأول عن طريق المخيلة في حين أن الثانى يدرك الحقائق الثابتة بواسطة العقل والتأمل ، وليس هناك شك في أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة . ولكن الفارابي فيا يظهر لا يأبه يهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية ، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة الفكر أم بواسطة المخيلة ، ما دام العقل الفعال مصدرها جميعا . فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إلينا منه ، بل بالأصل الذي أخلت عنه . والنبي والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع ، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحى ، وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل .

على أن الفاوالى بعد أن فرَّق فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة ، بين النبي والفيلسوف من ناحية الوسائل التي يصلان بها إلى المعرفة ، عاد فقور في مكَّانَ آخر أن الأول - مثل الثاني - يمكنه أن يعرِّج إلى مستوى الكاثنات العلوية بواسطة العقل . فإن فيه قوة فكرية مقدسة تمكنه من الصعود إلى عالم النور حيث يتقبل الأوامر الإلهية ، فلا يصل النبي إلى الوحي عن طريق المخيلة فحسب ، بل بما فيه من قوى عقلية عظيمة . يقول الفاراني : د النبوة مختصة في روحها بقوة قلسية تذعن لها غريزة عالم الحلق الأكبر ، كما تذعن اروحك غريزة عالم الحلق الأصغر ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ؛ ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل ، وذوات الملائكة التي هي الرسل ، فستبلّغ مما عند الله إلى عامة الحلق ، (١١) .

(ب) النبوة فطرية لا مكتسبة :

وإذا كان في مقدور النبي أن يتصل بالعقل الفعَّال بواسطة النظر والتأمل ، فإن النبوة تصبح ضرباً من المعرفة يصل إليها الناس على السواء . فبتأثير العقل الفعَّالِ نبحث ونفكر وندرك الحقائق العامة ، وبتفاوت أثره فينا تختلف درجاتنا ويفضل بعضنا بعضاً ، وإذا ما عظم إشراقه على واحد منا سما به إلى مرتبة الإلهام والنبوة . ولعل هذا, هو الذي دنع علماء الكلام إلى أن يأخذوا على الفارابي ومن جاء بعده من فلاسفة الإسلام ميلهم إلى عد النبوة أمراً مكتسباً . مع أن أهل الحق ، فيها يصرح الشهرستاني ، يقولون : « إن النبوة ليست صفة راجعة إلى النبي ، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ، ولا استعداداً نفسيًّا يستحق به اتصالا بالروحانيات ، بل رحمة بمن الله بها على من يشاء من عباده ، (٢) .

وْيحن لا ننكر أن موازنة الفارابي بين النبيّ والفيلسوف تدع باب النبوة مفتوحًّا للجميع ، كما أن الفلسفة ليست مقصورة على طائفة دون أخرى . إلا أنه ينبغي أن نضيف أن الفلسفة في رأيه ليست سهلة المنال بالدرجة التي تبدو لأول وهلة ، فلكل أن يتفلسف ، ولن يحظى بالفلسفة الحقة إلا أفراد قليلون . وفوق هلما

⁽١) الفاراب ، الثرة المرضية ، ص ٧٧ . (٢) الشهرستاني ، ثهاية الإقدام ، ص ٢٦٤ .

فالمفارا بي يقرر أن النبي ينعم بمخيلة ممتازة أو قوة قدسية خاصة، ويغلب على الظن أن هذه القوة القدسية وتلك المخيلة فطريتان في رأيه لا مكتسبتان ، وإن كان لم يصرح بذلك .

ومهما يكن فنظرية أهل السنة قائمة على أن فى نفس النبى ومزاجه كمالاً فطريبًا استحق به النبوة ، وسها بسببه إلى الاتصال بالملائكة وقبول الوحى ، والانبياء هم صفوة الناس وخيرة الله فى خلقه : « الله بصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس ع . يقول الشهرستانى : « فكما يصطفيهم من المحاق قولاً بالرسالة والنبوة ، يصطفيهم من الحلق فعلاً بكمال الفطرة ونقاء الجوهر ، وصفاء العنصر ، وطيب الأخلاق، وكرم الأعراق . فيرفعهم مرتبة مرتبة ، حتى إذا بلغ أشده ، وبلغ أربعين سنة وكملت قوته النفسانية وتهيأت لقبول الأسرار الإلهية بعث اليهم ملكمًا وأنزل عليهم كتابا » (١) .

(ح) تعارض هذه النظرية مع ظاهر النصوص القرآلية :

وأخيراً إذا كان في الإمكان أن يتخلص الفارائي من الاحتراضين السابقين ، فهناك اعتراض، ثالث تعز الإجابة عنه ، وهو أن تفسير الوحى والإلهام على النحو السيكلوجي السابق يتعارض مع كثير من النصوص الثابة. فقد ورد أن جبريل عليه السلام كان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم في صورة بعض الأعراب ، أو أنه كانت تسمع له صلصلة كصلصلة الجرس ، إلى غير ذلك من آثار متصلة بالوحى وطرائقه . ولا نظن أن هذه الآثار غابت عن الفاراني ، إلا أنه فيا نعتقد شغل بمسألة أخرى ، وعنى بأن يثبت أولا وباللات أن الوحى أمر مكن ولا يخرج على المبادئ العلمية المقررة ، وبذا أصبح اتصال الروحاني بالحساني الذي كان يستبعده الصابئة وغيرهم مقبولاً .

وينبغى أن نلاحظ أن جُل جهد الفارابي فى نظرية النبوة لم يكن موجهاً نحو أهل السنة الدين يؤمنون بكل ما جاء فى القرآن والحديث متصلاً بالوحى وكيفياته ، وإنما كان مصورًا إلى تلك الطائفة التى أذكرت النبوة من أساسها ،

⁽١) المصدر نفسه ، ص ٤٦٣ .

ولم تحارب الإسلام فحسب بل حاربت الأديان على اختلافها . فلم ير الفارابي بدًا من أن ينتصر لمبدأ النبوة من حيث هو ، وأن يوضحه بمعزل عن أية بيثة أو وسط خاص . وليس بعزيز عليه بعد هذا أن يتأول ما ورد من نصوص دينية تخالف آراءه أو تبعد عنها ، وقد سلك سبيل التأويل غير مرة ، فسلم بوجود اللوح والقلم مثلاً ، ولكنه فسرهما تفسيراً يتفقمع نظرياته الفلكية والميتافيزيقية (١١) ونحن لا ننكر أن الاسترسال في التأويل قد يغير كثيراً من معالم الدين ، إلا أنه وسيلة لازمة لمن يحاولون التوفيق بين العقل والنقل. والحقيقة أن الفارابي وقِف هنا ــ شأنه في نظرياته الأخرى ــ موقفًا وسطمًا ، فأثبت النبوة إثباتنًا عقليًّا علميًّا غاضًّا الطرف عن بعض النصوص والآثار المتصلة بها . وكأنه في الوقت اللي منحها فيه. أسلحة جديدة جردها من بعض ما كانت تعتمد عليه من أحاديث وأسانيد ، والموفق مضطر دائمًا لأن يستخلص من الرأيين المتقابلين مذهباً جديداً يمت إلى كل واحد منهما بصلة .

ومهما يكن من شيء، فلو لم يصنع الفارابي إلا أنه أظهر في جلاء منزلة النبي السياسية والاجتماعية لكني ، وقد استطاع بهذا أن يرد على أباطيل ابن الراوندي واعتراضات الرازي ، وفي ضوئه سار فلاسفة الإسلام الآخرون وفسروا كثيراً من التعاليم الدينية بهذه الروح وتلك النزعة . وبوضع النبوة هذا الوضع الإنساني الاجتماعي يمكن أن تحل مشكلة الرياسة الدينية والسياسية التي شغلت المسلمين مند القرن الأول للهجرة . وفي رأى الفارابي أن النبي والإمام والملك والحاكم ، والفيلسوف الذي نادي به أفلاطون لجمهوريته ، يجب أن يقوموا بمهمة سياسية : واحدة (٢). فهم واضعو النواميس والمشرفون على النظم الاجتماعية ، مسترشدين. في كل هذا بالأوامر الإلهية . وميزتهم المشتركة أنهم يستطيعون الاتصال بالعالم الروحاني في حال اليقظة وأثناء النوم بواسطة المخيلة أو الفكر (٣). وفي هذا التفسير ما فيه من انتصار للإسهاعيلية والشيعة بوجه عام سنرى أثره فيما بعد .

⁽١) الفاراني : الثمرة للرضية ، ص ٧٧ . ' (٢) الفاراني ، تحصيل السعادة ، ص ٤١ – ٤٤ . (٣) الفاراني : السياسات المدنية ، ص ٤٤ – ٥٠ .

٤ ـ أثرها في مختلف المدارس الإسلامية

للباحثين في تاريخ الفلسفة مذاهب مختلفة ، فجماعة يرون أن واجب المؤرخ ينحصر في دراسة الأشخاص وتفصيل القول في حياجم وبيان الظروف المخيطة بهم وللعوامل الداخلية والخارجية التي أثرت فيهم . ولا يعنون عناية كبيرة بأفكارهم في نشأتها وتكويها وارتباطها بالآراء والنظريات السابقة واللاحقة ، على أنهم إن تعرضوا لهذه الأفكار نظروا إليها منعزلة عما حولها ، وبدت في أيديهم وكأنها وحدة مستقلة وحلقة منفصلة عن سلسلة التفكير الإنساني . وهناك طائفة أخرى تؤمن بأن الفلسفة دائمة ، وأن الأفكار الفلسفية في مختلف العصور متصلة الحلقات مرتبط بعضها ببعض ، فيجب على الباحث أن يبين تطورها ومقدار تأثر الخلف بالسلف ، وليس بكاف أن يقال إن فيلسوفاً جاء بفكرة معينة ، بل لابد من بالها إن صبح أنها أعقبت في الأجيال التالية . والأفكار كالأشخاص ذات تاريخ يطول ويقصر ، وحياة مننوعة الألوان والأشكال ، فني حين يقدر لبعضها الخلود ، يطول ويقصر ، وحياة مننوعة الألوان والأشكال ، فني حين يقدر لبعضها الخلود ، يطول ويقصر ، وحياة مننوعة الألوان والأشكال ، فني حين يقدر لبعضها الخلود ،

وفى رأينا أن الدراسة التاريخية الكاملة تستلزم الجمع بين هاتين الطزيقتين ، وكى تفهم الأفكار فهما صحيحاً يجب أن تدرس فى ضوء حياة أصحابها والبيئة الني تكونت فيها . ولا يمكننا أن نقدر الفلاسفة والمفكرين حق قدرهم وننزلهم المنزلة اللائقة بهم إلا إن تتبعنا أفكارهم فى مختلف، أدوارها وأثبتنا ما أنتجت من آثار ، وكثيراً ما أعانت الأفكار على توضيح نواح غامضة فى حياة مبتكريها أو القائلين مها .

وسيراً على هذه السنة بدأنا فعرضنا نظرية النبوة كما تصورها الفارابي ، وحاولنا أن نبين الأسباب الاجتماعية اوالدينية التي دفعته إليها ، والمناقشات اليومية والبحوث النظرية التي وللديها ، ثم صعدنا إلى أصولها التاريخية ووضّحنا العلاقة بينها وبين بعض الآراء القديمة . وناقشناها أخيراً مبينين ما إذا كانت تلتم مع التعاليم الإسلامية وتقصّر شقة الحلاف بين الفلسفة والدين . ونرى الآن واجباً

علينا أن نبين ما لهذه النظرية من أثر فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين ، وسنتبع تاريخها في المدارس الإسلامية على اختلافها ، محاولين أن نبين كذلك مقدار نفوذها في القرون الوسطى والتاريخ الحديث .

(١) اعتناق ابن سينا لها:

قد يكون أول سؤال يسأله الباحث هو : هل أخذ فلاسفة الإسلام الآخرون بهذه النظرية ؟ وإلجواب عن هذا أن ابن سينا أولا اعتنقها في إخلاص ، وعرضها في صورة تشبه تمام الشبه ما قال به الفارابي ، وقد خلَّف لنا رسالة عنوانها : « في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم » (١) . وفيها يفسر تفسيراً نفسيًّا سيكولوجيًّا ، ويؤول بعض النصوص الدينية تأويلا يتفق مع نظرياته الفلسفية (٢) . وببدأ كالفارابي فيوضح الأحلام بتوضيحاً علميًّا ، فإذا ما حل مشكلتها جاوزها إلى موضوع النبوة ، وفي رأيه أن التجربة والبرهان يشهدان بأن النفس الإنسانية تستطيع الوقوف على المجهول أثناء النوم ، فليس ببعيد عليها أن تستكشفه في حال اليقظة . فأما التجربة والسهاع فيقرران أن أشخاصاً كثيرين تنبئوا بالمستقبل بواسطة أحلامهم . وأما عقلا فنحن نسلم بأن الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلة مثبتة في العالم العلوي ومقيدة في أوح محفوظ ، فإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود إلى هذا العالم والوقوف على هذا اللوح عرفت ما فيه وتنبأت بالغيب . وهناك أشخاص يدركون هذا أثناء النوم عن طريق مخيلتهم ، فيحلمون بأشياء كأنها حقائق ملموسة ، وآخرون عظمت نفوسهم وقويت مخيلتهم ، فأدركوا ما في عالم الغيب في حال اليقظة كما يدركونه أثناء النوم . وهؤلاء هم الأنبياء الواصلون إلى مرتبة النور والعرفان.

يقول ابن سينا : « التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا ما في حال المنام ، فلا مانع من, أن يقع مثل ذلك النيل في

⁽١) ابن سينا ، تسم رسائل في الحكة ، ص ١٣ رما بماها، ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن في هذا العنوان ضرباً من التحريف منشؤه في العالب عدم هذا العنوان ضرباً من التحريف منشؤه في العالب عدم هناية الناشر .

M.L. Gardet a fait une étudei nucressante du prophetisme shez Avicenne, dans (γ) la quelle il s'accorde avec nous sur plus d'un point (L. Gardel, La Pensés religius d'Apicene, Paris 1951, p. 107-171).

حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولارتفاعه إمكان . أما التجربة فالتسامع وانتعارف يشهدان به ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرّب ذلك فى نفسه تجارب . ألهمته التصديق ، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر . وأما القياس فاستبصر فيه من تنبهات » :

و تنبيه : قد علمت فيا سلف أن الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى نقشاً على وجه كلى ، ثم نسبت لأن الأجرام السهاوية لها نفوس ذوات إدركات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأى جزئى . ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى » .

« إشارة : ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل . قد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ه (۱۱) ، فالحقائق منقوشة في العالم العلوى وكل من اتصل به أدركها ؛ والمهنم فقط هو شرح كيفية هذا الاتصال .

وابن سينا يوضح هذا توضيحاً يحاكى فيه الفارابي حذوك القذة بالقذة ، فيلاحظ أن بعض المرضى والمرورين يشاهدون صوراً ظاهرة حاضرة دون أن يكون لها أية صلة بإحساساتهم الخارجة . ولا بد لهذه الصور من سبب باطنى ومؤثر داخلى ، وإذا بحثنا فى قوى النفس المختلفة وجدنا أن المخيلة مصدر الصور الباطنية المختلفة (٢) . بيد أنه قد يصرفها عن عملها شواغل حسية وأخرى باطنية (١) ، فإذا انقطعت هذه الشواغل أو قلت أثناء النوم لم يبعد أن تكون للنفس فلتات فإذا انقطعت هذه الشواغل أو قلت أثناء النوم لم يبعد أن تكون للنفس فلتات النفس تخلص بها إلى جانب القدس فينتقش فيها نقش من الغيب . وإذا كانت النفس قوية الحواهر تسع الجوانب المتجاذبة ، وتستطيع الاستيلاء على الشواغل المختلفة ، قوية الجواهر تسع الجوانب المتجاذبة ، وتستطيع الاستيلاء على الشواغل المختلفة ، لم يبعد أن يقع له هذا الحلس والانتهاز في حال اليقظة (١) ، وهذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلى ، وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما تحصل لأولياء الله الأبرار ، والذي يقع له هذا في جبلة كالمجردة لشدة الذكاء كما تحصل لأولياء الله الأبرار ، والذي يقع له هذا في جبلة

⁽١) أبن سينا ، الإشارات ، ص ٢٠٩ - ٢١١ .

⁽۲) ألمصارتفشه ، ص ۲۱۲ .

⁽۳) المصدرنفسه ، ص ۲۱۲ ، ۲۲۳ .

^() المستراقسة ، ص ٢١٤ .

النفس ثم يكون خيرًا رشيداً مزكياً لنفسه ، فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء (١) . وكلما زكني المرء نفسه ، رقى في هذا الباب وزاد على مقتضى جبلته إلى أن يبلغ المبلغ الأقصى (١) .

فالنبوة إذن فطرية لامكتسبة ، وكل ما للكسب فيها من يد أنه يزيد النبى كمالا على كماله ، ورفعة فوق رفعته . وإذا ما حظى شخص بالاتصال بالعالم العلوى تمت على يديه أمور خارقة للعادة من معجزات وكرامات . وهذه الأمور وإن غاب عنا سرها يمكن أن تفسر من هذا الطريق النفسي الروحاني . يقول ابن سينا : « لعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال إن عارفا استسقى الناس فسقوا ، أو استشفى لهم فشرف فشم الوباء والموتمان ، أو السعير والطوفان ، أو حشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنه طير ، أو مثل ذلك مما لا يأخله في طريق الممتنع الصريح ، فتوقف ولا تتعجل ، في لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة ، و ربما يتأتى لى أن أقص بعضها عليك ٤ (٢)

وهذه الأسباب، في رأى ابن سينا ، ليست شيئا آخر سوى أن النفوس السامية ، وقد تجردت عن المادة وصعدت إلى سهاء الأرواح ، تستطيع التأثير في العالم الخارجي مثل نفوس الأفلاك وعقولها (أ) . وأثرها هذا خاضع في الواقع للإزادة الإلهية وفيض من العناية الربانية . فالمعجزة وإن خرجت على المألوف في ظاهرها هي أثر من آثار القوى المتصرفة في الكون . وكأن ابن سينا أحس بأن هناك أشخاصاً سيهادون في طريق الفروض العقلية ويرفضون هذا التفسيرات الروحانية ، فعاد في آخر بحثه ودعاهم إلى التأتي والتدبر والبحث والتمحيص قبل الإنكار والقطع بالاستحالة . وختم ه إشارته ، بتلك النصيحة الذهنية الغالية التي يجب أن يضعها كل باحث وكل مفكر دائماً فصب عينيماً ، وهي : « إياك

⁽١) المصدرنفسه ، ص ٢٢٠ .

⁽٢) للصدر لقسه .

⁽ ۲) المصدرنفسه ، ص ۲۱۹ .

⁽٤) المصدرنقسه ، ص ٢١٩ – ٢٢٠ .

أن يكون تلبيسك وتبر وك عن العامة هو أن تنبرى منكراً لكل شيء ، فللك طيش وعجز ، وليس الحرق فى تكذيبك مالم تستبن لك بعد جليته دون الحرق فى تصديقك مالم تقم بين يديك بيستته . بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ، وإن أزعجك استنكار ما يروعاه سمعك ما دامت استحالته لم تبرهن لك . والصواب لك أن تسرّح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ، ما لم يددك عنها قائم البرهان ، واعلم أن فى الطبيعة عجائب ، وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب الدين .

(س) تسليم ابن رشد بها:

درس ابن سينا نظرية النبوة في البحث الأخير من و الإشارات » ، فجاءت درة العقد وإكليل الكتاب ، وأفاض عليها من فصيح بيانه وقوة برهانه ما منحها سلطاناً فوق سلطانها وقوة إلى جانب قويها ، ويغلب على ظننا أن كل فلاسفة الإسلام أخلوا بها . وبما يؤسف له أنه لم يصل إلينا شيىء عن ابن باجة وابن طفيل يوضح موقفهما إزاءها ، إلا أن نزعتهما الصوفية ورغبتهما الأكيدة في التوفيق بين الفلسفة والدين تدفعنا إلى القول بأنهما كانا يسلمان بها ويدعوان إليها . أما ابن رشد فقد عرض لها في وتهافت النهافت» مفنداً لاعتراضات الغزالي ومدافعاً عن الفلاسفة القدامي والمحدثين . وهو يرى أن هذه النظرية وإن تكن من صنع فلاسفة الإسلام وحدهم مقبولة في جملتها ، ولا وجه للغزالي في الاعتراض عليها (٢) . الإسلام وحدهم مقبولة في جملتها ، ولا وجه للغزالي في الاعتراض عليها (٢) . وما دمنا نسلم أن الكمال الروحي لايتم إلا باتصال العبد بربه ، فلا غرابة في أن تفسر النبوة بضرب من هذا الاتصال . غير أن هذه التفسيرات العلمية يجب أن تفسر النبوة بضرب من هذا الاتصال . غير أن هذه التفسيرات العلمية يجب أن تبقي وقفاً على الفلاسفة والعلماء ، فإن عامة الناس لايدركون كنهها ولا يستطيعون تبقي وقفاً على الفلاسفة والعلماء ، فإن عامة الناس على قدر عقوفم ، ونقدم الوقوف على حقيقتها (٢) . وجدير بنا أن نخاطب الناس على قدر عقوفم ، ونقدم لكل طائفة ما يناسها من غذاء .

⁽١) ألممدرنفسه ، ص ٢٢١ – ٢٢٢ .

⁽٢) ابن رشد ، تهافت النّهافت ، ص ١٣٦ وما بعدها .

⁽٣) أبن رشد ، مناهج الأدلة ، ص ٧٣ .

(ح) تمشيها مع تعالم الصوفية ومبادئ المعزلة :

تعددت المدارس وتنوعت الفرق في العالم الإسلامي ، فمن متكامين إلى متصوفة ، ومن شيعيين إلى سنيين ، وتحت كل شعبة من هؤلاء طوائف شي وفرق متعددة ، ، غير أن هذه المدارس والفرق على تنوعها وتعددها تلتى في نقط مشركة . وقد استطاعت الأفكار الفلسفية أن تنفذ إليها جميعاً ، ولكن بدرجات متفاوتة . فني حين أن الشيعة — وخاصة الإسهاعيلية — يتقبلون بقبول حسن كثيراً من الآراء الفلسفية ، نرى أهل السنة يقفون من هذه الآراء موقف الحلر والحيطة . وعلى هذا النحو يمكننا أن نلاحظ أن المعتزلة يدنون في أغلب بحوجهم من الفلاسفة في حين أن الأشاعرة يعارضونهم ويناقضونهم ، وقد سبق لنا أن بينا مقدار تأثر فلاسفة الإسلام بنظرية النبوة الفارابية ، ويحسن بنا الآن أن نبين إلى أى مدى استطاعت أن تؤثر في المدارس الإسلامية الرئيسية ، وكيف استقبلت من معارضيها وعبديها . ولا نظننا في حاجة أن نشير إلى موقف المصوفية منها ، فهي بما فيها من تصوف كفيلة بأن تنال حظونهم ، هذا إلى أنها. تضع أساساً علمياً لآرائهم من تصوف كفيلة بأن تنال حظونهم ، هذا إلى أنها. تضع أساساً علمياً لآرائهم ونظرياتهم ، ويعنينا بوجه خاص أن نعرض لأثرها لدى المعتزلة والأشاعرة من علماء الكلام ، والإسهاعيلية والباطنية من الشيعين .

فأما المعتزلة فنحن نعلم نزعتهم العقلية ومحاولتهم تغليب العقل على النقل ، ولعل هذه النزعة هي التي دفعت البلاقلاني إلى أن يرميهم بموافقتهم البراهمة في نفي النبوات ، وهي تهمة لاتخلوعن غلو وتحامل (١) . والواقع أن المعتزلة لم ينكروا النبوة بحال ، بل قالوا بضرورتها ، وذهبوا تمشياً مع فكرة الصلاح والأصلح إلى أن إرسال الرسل واجب على الله سبحانه وتعالى ، لطفاً بعباده ورأفة بهم (١) . وقد عاش الحبائيان ، آخرا شيوخ المعتزلة الكبار ، في جو فتنة إنكار النبوة اللي عاش فيه الفارابي ، وكان لابد هما أن يعرضا لهذا الموضوع . ولاحظ أبو على أن أهل السنة يدهبون إلى أن النبوة ابتداء من عند, الله ، يصطفى لرسالته من يشاء من عباده ، دون أن يستلزم ذلك اكتساباً أو مجاهدة ، أو نظراً أو تأملا . ويرى عباده ، دون أن يستلزم ذلك اكتساباً أو مجاهدة ، أو نظراً أو تأملا . ويرى

⁽١) الباتلاني ، التمهيد ، القاهرة ، ص ٢٩٦ ، ٢٠١ ، ١١٩ .

⁽ ٢) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، أنقرة ١٩٦٢ ، ص ١٥٦ .

الفارابي أنها تقوم على أساس استعداد ذاتى من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة ، فهى ضرب من الإثابة والآثر المترتب على استعداد ومجهود سابق. وقد شاء الجبائى الكبير أن يلائم بين هذين الطرفين ، فقال - كا قال عباد بن سليان المعتزلى من قبل (۱) - إن النبوة ثواب على عمل ونتيجة لمجاهدة ، واصطفاء الله لأنبيائه ، واختصاصه إياهم بالنبوة ، وهو بهذا يلتى مع الفلاسفة (۱) ويضيف إلى ذلك ، متفقاً مع أهل السنة ، أن النبوة يجوز أيضاً أن تكون ابتداء (۱) ، وقد أخد المعتزلة المتأخرون بهذا التوفيق ، وعلى رأسهم القاضى عبد الجبار الذى وضع كتاباً فى و تثبيت دلائل النبوات » .

وأما الأشاعرة فقد أخذوا بما أخد به أهل السنة من قبل، وقرروا أن النبوة عرد اصطفاء واختيار من الله تعالى ، يمن بها على من يشاء من عباده ، فليست صفة راجعة إلى النبى ، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ، إنما هي محض ابتداء ورحمة من الله تعالى (٤) . فهم يعارضون الفلاسفة ، وإن سرت إليهم عدوى بعض أفكارهم ، و بخاصة الغزالى والشهرستانى، ونكتنى بأن نقف قليلا عند الغزالى الذي يعد برغم نقده للكلام والمتكلمين به من مثبتى دعائم الملهب الأشعرى . وقد أبلى الأشاعرة بلاءً حسناً فى رد شبه البراهمة ، وخاصة الباقلانى وإمام الحرمين (٥) . واستمسك الأشاعرة المتأخرون جميعاً ، أمثال النسنى والأيجى والتفتازانى ، بأن النبوة اصطفاء من الله وفضل منه ، وهبة لا تكتسب .

(د) موقف الغزائي منها:

يرى الأشاعرة أن نظرية الفارابى فى النبوة تناقض مناقضة صريحة طرق الوحى المسلم به فى الكتاب والسنة . وقد كان الأشعرى من معاصرى الفارابى ، عاش

⁽١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٤٤٨ .

⁽٢) المعدر السابق.

⁽٣) المسار السابق.

^{. (}٤) الشهزستاني ، نهاية الإقدام ، له ضن ٢٦٤ ، الإيجى ، مواقف ، القسطنطينية ١٩٠٨ ، ٥ ص ٥٤٠ .

⁽ه) الباقلائ ، التمهيد ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ١٠٤ – ١٣١ ، إمام الحرمين ، الإرشاد ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٣٠٧ – ٣٠٧ .

ف جو محنة خلق القرآن وفئنة الإلحاد الطاغية ، وبرغم نشأته الاعتزالية انتهى به الأمر أن مال إلى جانب أهل السنة ، ووقف عند النصوص وحرص على الأخد بها . وسار أتباعه من بعده على نهجه ، كما قدمنا . والغزالى من أكبر أنصار الأشاعرة بوجه عام ، وفى النصف الأخير من القرن الحامس الهجرى بوجه خاص ، ولم يغفل نظرية الفارائي فى النبوة . وتحامل عليها كما تحامل على الآراء الفلسفية الأخرى ، ولكنه فى تحامله لم يستطع أن يرد عليها ردا مقنعا ، أو ينقضها بشكل واضح . على أنه هو نفسه بالرغم من خصومته لها لم ينج من أثرها ، وقال باراء تقترب منها كل القرب . وخصومة الأفكار تختلف إلى حد ما عن خصومة الأشخاص ، فقد تستطيع التبرؤ من كل ما يتصل بخصمك المادى ، على حين الأشخاص ، فقد تستطيع التبرؤ من كل ما يتصل بخصمك المادى ، على حين والآراء بما فيها من قدر من الصواب يمكنها أن تؤثر فى أصدقائها وأعدائها ، بل والآراء بما فيها من قدر من الصواب يمكنها أن تؤثر فى أصدقائها وأعدائها ، بل في أشد الناس هجوماً عليها .

ولا أدل على هذا مما تلاحظ فى موضوعنا هذا ، فإن الغزالى يناقش فى كتابه و تهافت الفلاسفة ، نظرية النبوة الفارابية ، ملاحظاً أن النبى يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى العقل الفعال ، أو قوة متخيلة خاصة أو أى فرض آخر من الفروض التى يفترضها الفلاسفة (۱) . ثم يعود فى كتابه و المنقذ من الضلال ، فيقرر أن النبوة أمر مسلم به نقلا ومقبول عقلا ، ويكنى لتسليمها من الناحية العقلية أن نلاحظ أنها تشبه ظاهرة نفسية نعترف بها جميعاً ، ألا وهى الأحلام والرؤى . وهاكم عبارته بنصها : و وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه أن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم ، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحاً و إما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير » (۱)

ونحن في غنى عن أن نشير إلى أن هذه العبارة تحمل في ثناياها أفكاراً فارابية واضحة ، وبصرف النظر عما في موقف الغزالي من تناقض ، فإن اعتراضه على

⁽١) النزائي ، تبافت الفلاسفة ، ص ٦٢ .

⁽ ٢) الغزال ، المنقد من الضلال ، ص ٣٣ .

نظرية الفارابى فى النبوة لم يكن شديداً ولا قاطعاً ، ولهذا لم يتردد فى أن يعنتقها فى مكان آخر محاولا دعمها على أساس من الفيض والإشراق ، ولعل هذا هو الرأى الأخير الذى اطمأنت إليه نفسه ، لاسيا والدلائل قائمة على أن (المنقذ) متأخر تأليفاً عن (النهافت) ، ومشتمل على خلاصة بحوث الغزالى ونتيجة دراساته السابقة .

(ه) أخذ الإسماعيلية بها :

و إذا كانت نظرية النبوة الفارابية قد استطاعت التأثير في خصومها من الأشاعرة ، فهي على هذا أقدر لدى من ينتمون إليها من الإسهاعيلية والباطنية ، وإنا لنلحظ منذ أخريات القرن الرابع الهجرى أن إخوان الصفا الذين لم يبق اليوم شك في أمر اتصالم بالإسهاعيلية يشيدون بذكر قوة المخيلة ويبينون مالها من أثر في الظواهر النفسية المختلفة ، وخاصة في المنامات والأحلام والوحى والإلهام (1) .

ويلخص لنا الغزالى فى رده على الباطنية معتقدهم فى النبوات قائلا إنهم يلهبون إلى و أن النبى عبارة عن شخص فاض عليه من السابق، بواسطة المثالى، قوة قدسية صافية ، مهيأة لأن تنتقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الحزئيات ، كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الذكية فى المنام ، حتى تشاهد من مجارى الأحوال فى المستقبل ، إما صريحاً بعينه أو مدرجاً تحت مثال يناسبه مناسبة ما فيفتقر فيه إلى التعبير . إلا أن النبى هو المستعد لذلك فى اليقظة ، فلللك يدرك الكليات العقلية عند شروق ذلك النور وصفاء القوة النبوية ، كما ينطبع مثال المحسوسات فى القوة الباصرة من العين عند شروق نور الشمس على ينطبع مثال المحسوسات فى القوة الباصرة من العين عند شروق نور الشمس على عن الفلاسفة ، وهذه ملاحظة لا تقبل الشك ولا الإنكار (۱) .

وقد تأثر الإسماعيلية بالأفكار الفلسفية في غير موضع ، إلا أن نظرية النبوة على الحصوص راقتهم إلى حد كبير وصادفت هوى في نفوسهم ، فإمها

⁽١) إخوان الصفا ، رسائل ، ج ٣ ، ص ٣٨٥ - ٣٩١ ، ج ٤ ، ص ١٩٩ - ١٩٩ .

⁽٢) الغزالى ، فضائح الباطنية ، ص ٩ .

⁽٣) المدرنفسه ، ص ١٠ .

لا توضح النبوة فحسب ، بل تشرح فكرة الإمامة التي قامت عليها دعوبهم ، وقد قدمنا أن الفارابي يصرح بأن الإمام والنبي والفيلسوف برمون إلى غاية واحدة ، ويستمدون تعاليمهم من مصدر مشترك ألا وهو العقل الفعال (١) . وإذا كان بعض الإساعيلية قد أخذ على عاتقه أن يرد على منكرى النبوة فهو في الوقت نفسه يدفع شبها يمكن أن توجه إلى الإمامة . فنظرية النبوة الفارابية أساس علمي متين بني عليه الإساعيليون كثيراً من تعاليمهم ، ولم يزيدوا عليها شيئاً إلا أنهم تأولوا بعض النصوص التي سكت عنها الفارابي ، فقالوا مثلا إن جبريل هو العقل الذي يفيض على الأنبياء بالمعلومات ، وإن القرآن تعبير عن المعارف التي فاضت على النبي صلى الله عليه وسلم من هذا المصدر (٢) .

٥ ـ انتقالها إلى التفكير الفلسفي اليهودي والمسيحي

الآن وقد لحصنا في اختصار أثر نظرية النبوة في القرون الوسطى الإسلامية ، يجدر بنا أن نولي وجهنا شطر القرون الوسطى اليهودية والنصرانية لنبين : هل يمكنت هذه النظرية من النفوذ إليها . وسنكتني من بين مفكرى اليهود يموسى بن ميمون الذي يعلن في صراحة تلمذته للفارابي وابن سينا (١٦) ، ونشير بين المسيحين إلى ألبير الأكبر فقط الذي كثيراً ما ورد اسم الفارابي في مؤلفاته اللاتينية (١٤) .

(١) استمساك ابن ميمون بها:

فأما ابن ميمون فلا نظن أن واحداً من رجال الفلسفة المدرسية - اللهم إلا ابن سينا - قد استمسك بنظرية النبوة الفارابية وعنى بها مثل عنايته ، فقد وقف عليها في الجزء الثاني من كتابه و دلالة الخائرين ، نحو ماثة صفحة أو

(1)

⁽۱) ص ۷۹،۷۹،۹۹.

⁽٢) الغزالى ، فضائح الباطنية ، ص ٩ .

⁽ ٣) إسرائيل ولغنسون ، موسى بن ميمون ، ص ٦٤ .

Madkour, La place, p. 2.

يزيد ، وبذل جهده فى التوفيق بينها وبين الديانة الموسوية (١) . وترجع الآراء المتعلقة بالنبوة فى نظره إلى ثلاثة أقسام . فطائفة ترى أن النبى مجرد شخص اصطفاه الله من بين خلقه وكلفه بمهمة خاصة ، سواء أكان عالماً أم جاهلا ، صغيراً أم كبيراً ، فلا يشترط فيه أى شرط مادام الله قد اختاره ، اللهم إلا أن يكون حسن السلوك ساى الأخلاق . ويرى المشاؤون – ويعنى بهم ابن ميمون فيا نعتقد الفاراني وابن سينا – أن النبوة تستلزم كمالا فى الطبيعة الإنسانية وسموا في المواهب العقلية والاستعدادات الفطرية ، فليس لكل شخص إذن أن يكون نبياً ، بل من اكتملت فيهم صفات نفسية وعقلية معينة .

والرأى الذى ينحاز إليه الفيلسوف اليهودى هو أن النبي إنسان كامل من الناحية العقلية قد فضله الله واصطفاه على عباده الآخرين (٢) . ولا بدله من غيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال وتقفه على الأمور المستقبلة كأنما هي أشياء عسوسة ملموسة (١) . وعلى قدر ما تعظم المخيلة ويزيد اتصالها بالعالم العلوى تسمو الإلهامات النبوية وتتنوع ، ومن هنا تفاوت الأنبياء فيا بيهم بتفاوت مخيلامهم ، واختلف ما يوحى إليهم تبعاً لذلك (١) . فقوة المخيلة إذن ذات أثر كبير في الكشف والإلهام وشرط أشاسي في كل من يرقى إلى مرتبة النبوة (١) . كبير في الكشف والإلهام وشرط أشاسي في كل من يرقى إلى مرتبة النبوة (١) . وينبغى أن تتوفر لدى النبي أيضاً إلى جانب مخيلته قوى عقلية عظيمة ، لأن المخيلة لاتستطيع أن تصعد إلى درجة العقل الفعال إن لم يكن في معونها قوى فكرية ممتازة (١) . هذه الملاحظات على اختصارها تكفى للبرهنة على أن ابن فيمون اعتنق في إخلاص نظرية الفارا في في النبوة .

(ب) ورودها لدى ألبير الأكبر :

أما ألبير الأكبر فقد أثرت فيه الآراء الفارابية عامة من نواح كثيرة ، فهو

Maimonide, Guids, T. II, 259-294.	(1)
<i>Ibid.</i> , p. 298.	(٢)
Ibid., p. 933 et suiv.	(7)
Ibid., p. 338.	(1)
Ibid., p. 932.	(•)
Ibid., p. 913.	' (1)

يقول بنظرية في السعادة لاتختلف كثيراً عما ذهب إليه الفارابي ، ويقرر أن الإنسان متى وصل إلى مرتبة العقل المستفاد أصبح على اتصال دائم بالعالم الروحاني ، وأضحى إلى حد ما شبيهاً بالله ، ووقف على المعارف المختلفة ، وفاز بغبطة لا نظير لها(١). ويحال من جهة أخرى نظرية النبوة تحيللا سيكلوجيًّا يتفق اتفاقاً تاميًّا مع ما جاء به الفارابي (٢) . كل هذا يثبت - كما لا حظ رينان من قبل -إلى أى حد نفذت اللغة العربية والنظريات الإسلامية الخطيرة إلى المدرسة الألبيرية (١١) . وسهل علينا أن تحدد على وجه التقريب المصدر الذي استقى منه ألبير نظرية النبوة الفارابية ، فإنه لا يبعد أن يكون قد قرأ عنها شيئاً فها ترجم من كتب ابن سينا إلى اللاتينية ، أو كتاب ، دلالة الحاثرين ، الذي أحرز منالة عظيمة في مخلف المدارس المسيحية.

٦ _ امتدادها إلى التاريخ الحديث

لم يقف أثر هذه النظرية عند القرون الوسطى . ، بل جاوزها إلى التاريخ الحديث ؛ ومن بين المفكرين المحدثين في الغرب والشرق من حاولوا تفسير النبوة تفسيراً يمت إليها بصلة . ونكتني بين الغربيين باسپينوزا اللي أشرنا من قبل إلى أنه يلتقي مع فلاسفة الإسلام في نقط كثيرة (٤) ، وبين الشرقيين بشخصيتين لهما شأنهما في مهضة العالم الإسلامي الأخيرة وتقدمه العلمي والأدبي ، ونعني بهما السيد جمال الدين الأفغاني والأستاذ الإمام .

ولم يُحاول حتى اليوم - في جد - ربط آراء هذين المصلحين بنظريات مفكري الإسلام الأولم ربطاً واضحاً ، إذا ما تركنا جانباً تلك الموازنات الى عقلت بينهما ، أو التي ترمى إلى إيجاد علاقة بين الأستاذ الإمام من جانِب ، وابن قيم الجوزية وابن تيمية والغزالي من جانب آخر (٥) . على أنه إن صح أن آراءهما الدينية قد قورنت بنظائرها لدى الأئمة السابقين ، فإن بحوثهما العقلية لآنزال

Renan, Averroes, 235. (1) (Y) Ibid. Ibid. (٣) (غ) س ۱۷ . (ه)

Muhammad Abdo, dans Escre, de l'Islam.

غير واضحة الصلة بنظريات فلاسفة الإسلام (١) . وخطأ أن يظن أن هذه الصلة مقطوعة أو معدومة ، فإ سما إنما نهلا أولا من المصادر العربية ، وفي ، مجلة العروة الوثني ، ما يشهد بأنهما كانا يدعوان إلى دراسة فلاسفة الإسلام وتفهم أفكارهم (١).

(١) أهميتها في فلسفة اسهيتوزا :

كلنا يعلم أن الصلة بين العقل والنقل ، بين الفلسفة وللدين ، شغلت الفلاسفة المحدثين ، كما كانت حجر الزاوية فى فلسفة القرون الوسطى . وقد وقف اسپينوزا على هذا الموضوع كتاباً مستقلاً غير معروف من جمهور القراء ، لأن كتابه الآخر المشهور و الأخلاق ، طغى عليه ، وبعنى به و رسالته الدينية السياسية ، التى تتمم فى رأينا مذهبه الفلسفى . ذلك لأنه إذا كان و كتاب الأخلاق ، يوضح الحقائق العقلية ، فإن هذه و الرسالة ، تشرح الحقائق النقلية . وهذان يوضح الحقائق النقلية ، وهذان الضربان من الحقائق متميزان، عند اسبينوزا ومستقلان تمام الاستقلال ، ويقابلان علمين منفصلين : الحقيقة العقلية موضوع الفلسفة ، والحقيقة النقلية موضوع علم الإلهيات .

واسپينوزا غيلسوف وعالم إلحيات في آن واحد ، فلا يستطيع أن يلغي إحدى هاتين الحقيقتين ولا أن يدبجها، في الأحرى ، بل يقرر أن كل واحدة منهما ضرورية وبطلقة النفوذ في مضارها ، والدين وإن لم يكن الحقيقة كلها حقيقي في ذاته ولا غنى المجتمع عنه (ألله عير أن الحقيقة الدينية تعتمد رأساً على الوحى والإلهام ، فكيف يتم هذا الوحى وبأية وسيلة يستطيع الأنبياء الوصول إليه ؟ هذا هو السؤال الذي حاول، اسپينوزا أن يجيب عنه . وفي رأيه أنا إذا تتبعنا الكتب المقدسة جميعها ، وجدنا أن الإلهامات النبوية المختلفة سواء أكانت عبارات صريحة أم صوراً رمزية إنما تتم بواسطة مخيلة قوية (أله . وعلى هذا

⁽١) لا يفوتنا أنْ نشير هنا إلى بحث مستوعب عن الأستاذ الإمام وضعه أخيراً باللغةالفرنسية الدكتور شان أمين بوعنوانه : . . Mukammad Abduk, Le Caire

⁽٢) مجلة العروة الوثق ، المقالة الرابعة .

Brochard, Etudes de philosophie anciense et moderne, paris, 1912, p. 336-337. (Y)

Spinoza, Trsiti théologico-politique, p. 18.

لا تتطلب النبوة شيطاً آخر سيى أن يكون الأنبياء ذوى مخيلة نشيطة متنبهة (١) . لا يمكننا أن نمر بهذه الآراء دون أن نفكر على الفور في الفارابي وفي الدراسات الفلسفية الإسلامية واليهودية في القرون الوسطى . حقًّا إن المعرفة الناتجة عن الوحي والإلهام لا تساوى في نظر اسيينوزا المعرفة العقلية ، مع أنهما عند الفارابي وابن سينا متساويتان ومتكافئتان . ولعل هذا راجع إلى أن اسيينوزا فيلسوف قبل أن يكون الاهوتيناً ، وديكارتي قبل أن يكون فارابيناً ، ولا شك في أن الأفكار الواضحة المتميزة هي وحدها عند ديكارت سبيل المعرنة اليقينية ، ولكن بالرغم من هذا الخلاف يتفق الفيلسوف العربي والفيلسوف اليهودي على أن قوة المخيلة شرط أساسي في النبوة .

وهنا نتساءل : هل هذا الاتفاق مجرد مصادفة أو أخذ اسبينوزا عن الفارابي بعض آرائه في النبوة ؟ إذا لاحظنا أن الأول درس في عناية مؤلفات ابن ميمون ، أمكننا أن ندرك الصلة بين الأفكار الاسيينوزية ونظرية النبوة الفارابية . ونحن نلحظ من جهة أخرى أن مدهب السبية عند الفيلسوفين متحد ، وأنهما يقبلان فكرة التنبؤ بالغب دون أن يكون لها أي أثر في مجرى القوانين الطبيعية . ففي مقدور ذوي النفوس الممتازة أن يقفوا أثناء اليقظة أو في حالة النوم على الأمور المستقباة ، ويتكهنوا ببعض الحوادث التي ستحصل غدا أو بعد غد لا محالة (٢) . ونعن لا ندهب مطلقاً إلى أن اسبينوزا أخذ عن الفارابي مباشرة لأنه ما كان يعرف العربية ، ولكن ليس ببعيد أن يكون قد وقف على شيء ممنا ترجم من كتب فلاسفة الإسلام إلى اللاتينية ، ومن المحقق على كل حال أنه استقى بعض الأفكار الإسلامية من مصدر ثابت ، هو كتاب « دلالة الحاثرين » لابن ميمنون ، وفي هذا الكتاب كما قدمنا قسط وافر عن نظرية النبوة .

(س) النبوة في رأى جمال الدين الأفغاني :

لم يخلف لنا السيد مؤلفات كثيرة نستطيع أن نقف منها على آرائه ونظرياته ، وفيها وراء « رسالته في الرد على الدهريين » ، « وتاريخه للأفغان ، لانكاد نجد

Ibid., p. 24. (1). (1)

Brochard, Etudes, p. 335.

له إلا مقالات متفرقة في « العروة الوثني » وفي بعض الصحف والمجلات المعاصرة (١) . وكأنه اكتبى بأن يلقن أتباعه وتلاميذه تعاليمه دون أن يودعها بطون الكتب ، شأن سقراط وطائفة من المصلحين . هذا إلى أن حياة الاضطراب والرحلة والانتقال التي قضاها ما كانت تسمح له بالهدوء الكافي للبحث والتأليف .

ومهما يكن فقد أدلى فى موضوع النبوة بآراء جديرة بأن نشير إليها هنا . وذلك أنه أثناء مقامه الأولى فى القسطنطينية سنة ١٨٧٠، دعى لإلقاء محاضرة فى ودار الفنون ، ويظهر أنه شاء أن يكون موضوع المحاضرة متناسباً مع المكان اللي ألقيت فيه ، لهذا تحدث عن فائدة الفنون . وفى ثنايا هذا الحديث شبه المجتمع بجسم متصل الأعضاء ، وإكل عضو وظيفة خاصة . ثم انتقل إلى أنه لاحياة للجسم بدون الروح ، وروح المجتمع هى النبوة أو الحكمة ، فالنبى والحكيم منه بمثابة الروح من البدن ، وكل ما بينهما من فارق ، هو أن النبوة منحة إلهية لاتنالها يد الكاسب ، بل يختص الله بها من يشاء من عباده ، والله أعلم حيث يجعل رسالته ، ، فى حين أن الحكمة تنال بالبحث والنظر . وفرق ذلك النبي معصوم من الحطأ والزلل ، والحكيم يجوز عليه ذلك ويقع فيه (٢) .

وأول شيء يستخلص من هذا التشبيه أن النبي عضو – وعضو هام – من عضاء المجتمع الإنساني ، وأن النبوة وظيفة من الوظائف الضرورية لحذا المجتمع . وفي هذا ماهيأ السبيل لشيخ الإسلام حسن فهمي أن يثيرها شعراء على السيد ، أمهما إياه بأنه يزعم أن النبوة فن وأن النبي صانع . وقد أحدث هذه التهمة ضبجة عنيفة في صحف الشرق المختلفة ، وترتب عليها أن أرغم السيد على مفارقة استانه لل سنة ١٨٧١ (٣) .

وبصرف النظر عن هذه الحملة الباطلة التي أثارتها عوامل الحقد والحسد ، والتي لم يكن لها أساس من الواقع والحقيقة في شيء ، فإنا نلاحظ أن السيد يلتي مع الفارابي في نقطتين هامتين : فهو يوضح أولا مهمة النبي الاجتاعية

Goldziher, Djamål al Din, dans Enge. de l'Islam, T. I, p. 1089.

Ibid., 1097; Browne, The Persian Resolution, p. 7. (Y)

⁽٣) جورجي زيدان ، مشاهير الشرق ، ج ٢ ، ص ٥٤ – ٣٦ .

وانسياسية ، وهذه مسألة يعد الفارابي من أول من صورها في الإسلام بصورة علمية ، ويمكننا أن ناخص كتابة « آراء أهل المدينة الفاضاة » في أنه دعم لفكرة النبوة على أساس من و جمهورية ، أفلاطون وعلم النفس عند أرسطو أوالسيد وهو مصلح ديني وسياسي لابد له أن يحتذى هذه الخطا ويسير على هذا النهج. ومن جهة أخرى لايفوتنا أن نشير إلى أن النبي والحكيم يقتربان عند هلين المفكرين إلى حد كبير ، فهما روح المجتمع ومبعث الحياة والإصلاح . نعم إن السيد يفرق بينهما من ناحية الكسب والعصمة ، في حين أن الفارابي لم يوضع القول في الأول وأغفل انثانية بتاتاً ، وبدا كأنه يسوى بين النبي والفيلسوف من جميع الوجوه . ولكن يجدر بنا ألا ننسى أن الفارابي كان يصعد بالحكيم إلى مستوى هو العصمة بعينها لا عكن أن يتصور فيه الزلال ، ولهذا لم يفرق بينه وبين النبي في هذه النقطة . وفوق هذا ينبغي أن نلاحظ أنه إذا كان السيد قد جهر بهذه التفرقة فما ذاك إلا لأنه متأثر بعصره وبيئته ، وبالحملات التي وجهت من قبل إلى البحث العقلي ، إذ أنه يعود إلى موضوع الحكمة بعد سبعة قرون قضاها المسلمون في مطاردة انفلسفة والفلاسفة ، فلم يكن في مقدوره أن يُدحو للحكمة دعوة صريحة ولا أن يثبت لها حقيًّا في الحيأة مكتملا من كل نواحيه . وكيفما كانت الفروق بينه وبين فلاسفة الإسلام السابقين فلا شك فى أنه قرب المسافة بين النبي والحكيم، وعدهما معاً مصدر تقويم وإصلاح، وهاتان الفكرتان فارابيتان في أصلهما ، سواء أكانتا مستمدتين مباشرة من كتب الفارابي أم بالواسطة من مصدر آخر . وقد أسهم السيد في نصرة الفلسفة والأخذ بيدُها ، وساعد على إحياء دراستها في الشرق بعد أن كان الناس قد انصرفوا عبما زمناً.

(ح) تفسير الأستاذ الإمام لها :

لم يكن الإمام فى تأثره بفلاسفة الإسلام أقل وضوحاً من شيخه وصديقه السيد جمال الدين ، فقد قرأ ابن سينا واشترك بنفسه فى إحياء الدراسات الفلسفية القديمة المهجورة ، وفى نشره لكتاب « البصائر النصيرية ، ما يشهد بذلك . هذا إلى أنه ، وإن اشترك مع السيد فى فكرة التجديد والإصلاح ، يخالفه فى بعض الوسائل الموصلة إلى تحقيقها ، فبيها السيد مجدد طموح يريد الوصول سريعاً

وعن طريق السياسة ، إذا بالأستاذ الإمام يعتقد أن طبيعة الأشياء تأبى الطفرة ، وأن الإصلاح يستلزم خطوات رزينة ، وتدرجاً معقولاً ، ودعائم ثابتة من الأخلاق والدين .

فلذا اتجه أولا نحو التعاليم الدينية ، عاولا أن يصوغها في القااب الذي يتفق وروح العصر ، وأن يصعد بها إلى ما كان عليه السلف الأول (۱) . فقد كان علي يقين مما لحق الإسلام من أفكار فاسدة صورته بصورة معيبة ، ووقفت حجر عثرة في سبيل بهوض المسامين وتقدمهم . ولم يربداً من عاربة هذه الأباطيل والثرهات والقضاء على البدع والحرافات ، والأخذ بيد التفكير الحر الطليق تحت راية الدين الصحيح ؛ وأثره في هذه الناحية أوضح من أن ينوه به . وفي رأيه أن العلم والدين لايختلفان مطلقاً ، بل يجب أن يتضافرا على غاية واحدة هي تمديب الإنسانية وترفيهها وإسعادها (۱) . فالمدين يحول دون الإنسان والزيغ الدي يقود إليه عقل جامح ، والعلم يوضح الأصول المدينية ويبين أنها لا تتنافى مع المبادئ العقلية . ولن نستطيع الإدلاء هنا بكل أفكار الأستاذ الإمام المدينية ، ولاسفة الإسلام السابقون .

يقف الأستاذ الإمام على هذا الموضوع ثلث و رسالة التوحيد و المشهورة أو يزيد ، وفيها يتحدث عن الرسالة العامة وحاجة البشر إلى الرسل ، وإمكان الوحى ووقوعه ، ووظيفة الرسل ، ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، ويصرح بأن الإنسان مدنى بطبعه محتاج إلى المخالطة والمعاشرة ، وعلى كل فرد من أفراد المجتمع واجب يؤديه, وحق يطالب به (٢) . بيد أن الأفراد قد يخلطون الحقوق بالواجبات ، ويهاونون فيها كالموا به مسرفين كل الإسراف فيها يدعونه لأنفسهم من حقوق ، فتعم الفوضى وينتشر الفساد . ويصبح المجتمع في حاجة ماسة إلى قيام بعض أفراده هداة ومرشدين ، يبينون الناس النافع والضار ، ويميزون لهم الحير من الشر ، ويعلمونهم ما شاء الله أن يصلح به معاشهم ومعادهم ، وما

(1)

Engyc. ds l'Islam, Muhamad Abdo.

⁽ ٢) محمد عبده ، الإسلام والنصرانية .

⁽٣) عمد عبده ، رسالة التوحيد ، ص ٧٣ - ٧٤ .

أواد أن يقفهم عليه من شؤون ذاته وكمال صفاته ؛ وهؤلاء هم الأنبياء والمرسلون صلوات الله عليهم (١) . فبعثتهم من متممات كون الإنسان ، ومن أهم حاجة فى بقائه ، ومنزلتها من النوع الإنسانى منزلة العقل من الشخص ؛ منحة أتمها الله لكيلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل (٢) .

وليس غريباً أن يختص الله بعض خلقه بالوحى والإلهام ، فقد سمت نفوسهم وأصبحوا أهلا للفيض الإلهى والكشف الربانى ، وبديبى أن درجات العقول متفاوتة يعلو بعضها بعضاً ، ولا يدرك الأدنى منها الأعلى إلا على وجه الإجمال . وليس هذا التفاوت نتيجة الاختلاف فى التعليم فحسب ، بل كثيراً ما كان أثرا من آثار الاختلاف فى القطرة التى تخضع لقوانين الكسب والاختيار . ولا يزال المرء يرقى فى الكمال حتى يبدو البعيد له قريباً ، وتنفتح أمامه حجب الغيب (١٢) . يقول الأستاذ الإمام : و فإذا سلم ولا محيص من التسليم – بما أسلفنا من المقدمات ، فمن ضعف العقل والنكول عن النتيجة اللازمة لمقدماتها عند الوصول إليها ، ألا يسلم بأن من النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر بأصل الفطرة ما تستعد به ، من محض الفيض الإلهى ، لأن تتصل بالأفق الأعلى وتنتهى من الإنسانية إلى الدروة العليا ، وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بعصا الدليل والبرهان ، وتتلق عن العليم الحكيم ما يعلو وضوحاً على ما يتلقاه أحدنا عن أساتذة التعاليم (١٤) ه .

لانظننا في حاجة أن نشير إلى أن كثيراً من هذه المعانى التي يرددها الأستاذ الإمام قال بها السيد جمال الدين : فمهمة النبي في رأيهما أخلاقية اجتماعية ، ووظيفته تنحصر في تربية الشعوب والسير بها نحو الطريق الةويم ، وإن كان السيد قد اعتبر النبي روح المجتمع الإنساني فالأستاذ الإمام عده عقله . ولا نظننا مغالين إذا قلنا إن الإمام يعود بنا إلى عهد الفارابي وابن سينا اللذين كانا يفسران النبوة تفسيراً علمياً سيكلوجياً . وهو يميل دائماً كما قدمنا إلى أن يرجع التعاليم

⁽١) المصار نفسه ، ص ٨١ - ٨٣ .

⁽ ٢) المصدر نقسه ، ص ٨٤ .

⁽٣) المدرنفسه ، ص ٨٥ .

⁽٤) المصدر نفسه ، ٨٦.

الإسلامية إلى الحال الزاهرة التي كان عليها السلف الأول . وفي كثير من آرائه ما يقربه من هذين الفيلسوفين ، وما يدفعنا لأن ندرس العلاقة بينه وبينهما في شكل أكمل وعلى صورة أوضح . فهو يقرر مثلهم أن التعاليم والأوامر الدينية يراد بها الشعوب وعامة الناس ، في حين أن الفلسفة إن صلحت غداء لطائفة معينة فليس في مقدور الجميع استساغتها . ويقول بالأسباب الطبيعية التي أنكرها أهل السنة ملاحظاً كما لاحظ فلاسفة الإسلام من قبل ، أنها لاتتنافي مع قدرة الله واختياره في شيء . وفي اختصار يتفق الإمام مع الفارابي في محاولته التوفيق بين العلم والدين ، وهذه المحاولة تدور حول نقط تكاد تكون محدودة ، وفي هذا ما قربه إليهم وربطه بهم .

. . .

تتبعنا نظرية النبوة منذ نشأتها ، أعنى في القرن العاشر الميلادى ، إلى أن وصلنا بها إلى أوائل القرن العشرين ؛ ونأمل أن نكون قد وفقنا لبيان أثرها في الشرق والغرب ، في التاريخ المتوسط والحديث . وفي هذا ما يحفز إلى إحياء الدراسات الفلسفية الإسلامية ، فقد بدت وثيقة الصلة بمدارس مختلفة وعهود متتالية ، وفي بحوث القرون الوسطى - كما لاحظ ليبنتز - درر نفيسة ، لا يصح إعفالها . على أن شهضتنا العقلية والفكرية لا يمكن أن تؤسس على أساس صالح إلا أن ربط فيها الحاضر بالماضى ، واتصلت حلقات التفكير الإسلامي بعضها ببعض ، ولنا فيها صنعه الأستاذ الإمام أسوة حسنة .

الفض الازانع

النفس وخلودها عند ابن سينا

النفس سرالله فى خلقه وآيته فى عباده ، ولغز الإنسانية الذى لم يحل بعد ، وقد لا يحل يوماً ما . هى مصدر المعارف المختلفة والمعلومات التى لا حصر لها ، ولكنها لم تسم بعد إلى أن تعرف حقيقتها معرفة صادقة يقينية ؛ وهى أيضاً منبع الأفكار الواضحة الجلية ، إلا أن فكرتها عن ذاتها مشوبة بقدر كبير من الغموض والإبهام . ومع هذا فالإنسان منذ نشأته تواق إلى تعرفها جاد فى تفهمها ، ولا يزال حتى اليوم يبلل قصارى جهده فى إدراك كنهها والوقوف على أمرها . وبوده أن يعرف فى دقة ما هيتها ، ويدرك الصلة بينها وبين الجسم ، ويتبين مصيرها ومالها .

وكيف لا وهو طلعة يحب أن يعرف كل شيء ، وهو في معرفة الأشياء المجهولة والأمور الحفية أرغب . وإذا كان قد خطا خطوات فسيحة في سبيل فهم الطبيعة وتوضيح آياتها ، فنفسه التي بين جنبيه أولى بالبحث والتوضيح . هذا إلى أنه مدنى بطبعه لايستطيع أن يعيش بمعزل عن إخوانه وذويه ، ومعرفته لنفسه كثيراً ما تعينه على تفهم بني جنسه . وكم بذل الأخلاقيون والمربون من جهد في البحث عن الميول والاستعدادات الفطرية التي يقوم عليها التهذيب والتنقيف ، والتي تصلح أساساً للتعليم والتربية ، والأديان والشرائع تخاطب النفوس قبل أن تخاطب الأبدان ، وتتجه إلى الأرواح أكثر نما تتجه إلى الأجسام : والثواب والعقاب والمسئولية الأخلاقية والدينية بوجه عام تدعو إلى التفكير في الرح وخلودها ومالها بعد مفارقة البدن . في أحوال الإنسان الفردية وظروفه الرح وخلودها ومالها بعد مفارقة البدن . في أحوال الإنسان الفردية وظروفه الاجتماعية ، وفي بحوثه العلمية ، وتعاليمه الدينية ، ما يدفعه إلى كشف ذلك السر الذي أودعه الله فيه ، والذي آمن به الناس دون أن يروه .

١ - موضوع النفس في العالم الإسلامي

لهذا لم يكن غريباً أن يشغل موضوع النفس الباحثين والمفكرين في مختلف العصور، وليس ثمة فيلسوف إلا أدلى فيه برأى وتعرض له بشيء من التحليل، وربحا كان في تاريخه ما يلخص تاريخ الفلسفة بأسرها. والإسلام اللي جاء ليوقظ النفوس من سباتها ما كان ليحط من شأنها أو يغض النظر عها، واللي دعا إلى تهذيب الأرواح وتطهيرها ما كان ليتجاهلها أو ينكرها؛ وهو في اختصار دين وعقيدة قبل أن يكون حضارة ومدنية. لللك خاطب النفوس منل الدعوة الأولى، ووجه النظر إليها، وما إن انتقات إليه تعاليم الحضارات السابقة من الأولى، ووجه النظر إليها، وما إن انتقات إليه تعاليم الحضارات السابقة من مصرية ويونانية وفارسية وهندية، حتى أخذ مفكروه يتوسعون في دراسة النفس، ويبحثون عن أحوالها وخصائصها، وأثار وا بوجه خاص حول خلودها وتناسخها أواناً من الجدل والنقاش ه

(١) الكتاب والسنة:

إذا رجعنا إلى هذين المصدرين الأولين ، وجدناهما يعرضان لموضوع النفس غير مرة ، ويتحدثان عنه في عدة مناسبات . فيشير القرآن مثلا إلى أن الروح (۱) مبعث الحياة ، وأنها مستمدة من الله ، ه إذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشراً من طين ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين ، ، وأنها سر الله في خلقه ، فلا يدهش البشر وهم محدودو العلم إذا لم يقفوا على كنهها وحقيقتها ، ه ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم

⁽١) يكاد يكون استعمال كلمة «روح» في الجاهلية مقصوراً على مدلولها الفظى ، وهو ويح ورائحة ، فلم يكن يفهم مبا معنى النفس . وأول ما يلحظ هذا المعنى في القرآن والحديث، فاستعمل لفظ الروح فيهما بمعنى النفس ، وبالمكس ، وإن كان القرآن يريد بالروح أحياناً الحن والملائكة ، ثم ساوت الكلمتان بعد هذا تقربان أو تبتعدان . ومن هنا نشأ النقاش بين مفكرى الإسلام في مدلولهما هل هو متحد أو مختلف ، ونحن نطلقهما هنا بوجه عام إطلاقاً مشتركاً . وقد وضح مكدولد المماني الهنتائة التي تواودت عليهما في محث مستفيض ، لخص تلخيصاً وافياً في الفصل المعقود لكلمة «نفس» «بدائرة الممارف الإسلامية» ، انظر:

Macdonald, The Development of the idea of spirit, in Acta Orientalia, 1931, p. 307-351; Energe. de l'Islam, ,, Nafr'.

إلا قليلا » . و يحذ ر من شهوات النفس وأهوائها ، مشيداً بالنفس اللوامة التي ترتدع عن الرذائل وتأباها ، « لا أقسم بيوم القيامة ، ولا أقسم بالنفس اللوامة » . ويؤذن بأن النفوس درجات ، أسهاها مرتبة النفس المطمئنة التي خاطبها قائلا : « يأيتها النفس المطمئنة ، ارجعي إلى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » . ويقرر أن النفوس جميعاً مردها إلى الله ، « الله يترفى الأنفس حين موتها ، والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي قضي عليها الموت ، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى » .

وفى السنة ، على الرغم من تحفظها فى توضيح حقيقة النفس ، أحاديث تشير إلى الأصل الذى صدرت عنه الأرواح ، وأن وجودها سابق على وجود البدن : ه الأرواح جنود مجندة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف » . وأخرى تعرض لمصيرها بعد الموت فتبين موقفها من سؤال الملكين وما تحس به فى القبر من نعيم مقيم أو عداب دائم ، وتصور تزاور أرواح المرتى فيا بينها ، ومدى استئناسها بمن يزورها من الأحياء : ه ما من أحد يزور قبر أخيه ويجلس عنده إلا استأنس به ورد عليه حتى يقوم (١) » . وثالثة تفسح للأحلام مجالا ، وتميز بين الرؤيا الصادقة والكاذبة : « كان صلى الله عليه وسلم لايرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح » ، ه الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من سنة وأربعين جزءاً من النبوة » ، « من رآنى فقدر رآنى حقاً » (٢)

وإذا كانت هذه الآيات والأحاديث قد أخذت على ظاهرها فى الصدر الأول، فإنها لم تلبث أن فتحت بعد ذلك باب مناقشة وبحث طويل ، خصوصاً يوم أن نقلت إلى الإسلام تعالم الأخرى . على أنها فى وضعها هذا كانت أساساً لدراسات إسلامية مستفيضة حول الأحلام وتعبيرها ، أو بعض السمعيات من بيان أصل الروح وسبقها على الجسد ، وعودتها إليه بعد الموت ، وسؤال الملكين ، وعذاب القبر (1) . والسمعيات من أوسع أبواب علم الكلام تأثراً بالأفكار الأجنبية ،

⁽¹⁾ ابن قيم الجوزية ، كتاب الروح ، حيدرآباد ه ، ص ٩ – ٢٢ .

⁽ ٢) صحيح البخارى ، باب « تعبير الرؤيا والأحلام » .

⁽٣) يمد كتاب ابن ثيم الجوزية الآنف الذكر صورة مستوعبة من صور هذه السميات .

وخاصة بالإسرائيليات والنصرانيات ، وللمخيال والوضع فيها مجال فسيح ، إرضاء للجماهير أورغبة في التهويل والتحذير.

(س) المصادر الأجنبية :

أشرنا من قبل إلى أن موضوع النفس شغل الباحثين على اختلافهم ، وعنى به الإنسان منذ نشأته . والفكر الشرقي القديم يدور في جزئه الأعظم حول النفس في أصلها ومعادها ووسائل تهذيبها وتطهيرها . فقدماء المصريين شديدو الاعتقاد المالم الآخر ، وفي و كتاب المرتى » ما يشهد بأنهم كانوا يؤمنون إيماناً جازماً بالخلود . وكان الإسرائيليون يقولون إن الإنسان مركب من نفس وجسم ، وأن الحسم يعود إلى التراب ، والنفس ترجع إلى الله لتئاب أو تعاقب . ودين زرادشت ، المدى يعد أشهر مظهر للتفكير الفارسي قبل الميلاد ، إنما يصور العالم على أنه بجموعة أرواح بعضها خيرة والأخرى شريرة ، وهي في نضال مستمر إلى أن يقدر في آخر الأزمان لروخ الخير الانتصار والغلبة . وحكمة البراهمة تتلخص في تجدد في آخر الأزمان لروخ الخير الانتصار والغلبة . وحكمة البراهمة تتلخص في تجدد النفس وتخلصها من البدن ، لكي تفي في براهما وهو و الحقيقة بالذات » ، ومن لم يصل إلى هذا التجرد بقيت نفسه حائرة تنتقل من بدن إلى بدن ، في رحلة لا تنقطع و وتناسخ أو تقمص » لاحد له .

ولا نزاع في أن كثيراً من هذه الأفكار قد انتقل إلى العالم الإسلامي بحكم الجوار والمخالطة . ودون أن نعرض للتعاليم اليهودية والنصرانية التي سرت إلى العرب قبل الإسلام وتأكدت بعده ، ولا للمخلفات المصرية القديمة التي كانت قد تلاشت يوم أن أخد الإسلام ينشر دعوته في الديار المصرية ، نشير فقط إلى بعض الآراء الفارسية والهندية . فقد كان للديانة الزرادشتية والمانوية صلة واضحة بالعالم الإسلامي ، وبحانبها الروحي دخل ثي تفكير المسامين وآرائهم ، وكيف لا وقد اعتنق الإسلام كثير من الفرس ، ومن الزرادشتيين بوجه خاص ، فكان طبيعيناً أن يحمل هؤلاء معهم مداهبهم وتعاليمهم . ولم لا ندهب إلى أن هناك علاقة بين ما كان يجرى على لسان المسلمين من نقاش حول تحليق الروح على علاقة بين ما كان يجرى على الحشر هل هو بالأرواح أو بالأجساد ، وبين ما دار قبل لدى المانويين والمزدكيين من جدل في هذا الموضوع ؟

أما الثقافة الهندية فقد اتصل بها المسلمون بواسطة الفرس ، في أو مباشرة عن طريق التجارة والفتح . وقد بد وا غزو الهند في أخريات القرن الأولى الهجرى ، وتوسعوا في ذلك في أوائل القرن الثاني ، والثقافة الهندية في نظرهم منزلة ممتازة على كثير من الثقافات القديمة ، فكانوا يعتدون برياضيات الهنود ، وصناعاتهم العجيبة ، وحكمتهم المقدسة (۱۱) ، وللنفس في حكمة الهند مقام معلوم ، وإذا ما ذكرت ذكر أصلها ومنشؤها ، ومصيرها ومآلها ، وطهرها وتجردها ، أو تناسخها وتقمصها . والتناسخ بوجه خاص أهم آرائهم النفسية ، ودعامة من دعائم عقيدتهم الدينية ، برتبط بفكرة الثواب والعقاب والجنة والنار ، وقديماً قال البيروني بحق : وكما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية ، والإسبات علامة اليهودية ، كذلك التناسخ علم النحاة الهندية ، فمن لم ينتحله لم يك منها ، ولم يعد من جملتها (۱۲) » .

ولسنا هنا بصدد أن نبين ما إذا كانت نظرية التناسخ التى قال بها فيناغورس مبتكرة أو ترجع إلى أصل هندى ، وهى وإن كانت قد عرفت في العالم الإسلامي لم تؤثر فيه تأثير نظرية التناسخ الهندية ، وقد عرف المسلمون هذه الأخيرة رأساً أو عن طريق الفرس ، وكان لها صدى في مدارسهم وبين بعض مفكريهم ، فأخذ بها السبئية أتباع عبد الله بن سبأ ، والخائطية أصحاب عبد الله بن حائط الذي انفصل عن النظام ، والنصيرية إحدى الفرق الشيعية المشهورة ، وتعصب لها أبو مسلم الحراساني ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب . وفي رأى هؤلاء جميعاً أن الأرواح تنتقل من جسد إلى جسد ، وإن لم يكن من نوع الأجساد التي فارقها ، ويعتقد النصيرية أن من لم يؤمن بعلى يعود إلى الدنيا بعد موته جملا أو بغلا أو معماراً أو كلباً ، و بمثل هذا يقول عوام الدروز (٢٠) .

⁽١) الحاحظ ، رسائل ، ص ٧٣ ؛ المسعودي ، مروج اللهب ، خ ١ ، ص ٣٥ رما بعدها ؛ التُغطي ، ص ٢٧

⁽٢) البيرونى ، تحقيق ما الهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرفولة ، ص ٢٤ ، والبيرونى هنا شأنه ، فقد سافر إلى الهند فى القرن الرابع الهجرى ، وعاش بين أهله زمناً ، وتعلم السنسكريتية لغة البلاد الأصليه ، فهو إنما يحكم عن خبرة وينقل عن رؤية .

⁽٣) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج ١ ، ص ٢٣٦ ، ٢٤٢ .

ولقد تناول اليونانيون أيضاً النفس بالدرس والبحث ، وكانت لهم فيها آراء ونظريات مختلفة ، فمنهم الماديون الدين اعتبروا النفس مجرد جسم لا ميزة له ولا اختصاص ، والروحيون الدين ألتهوها وأبعدوها عن عالم المادة ، ورأوا فيها قوة إلهية روحية تهبط إلى البدن من العالم العلوى ، ومنهم من وقف موقفاً وسطاً ، فجعلها مزاجاً بين الجسم والروح ، أو بخاراً حاراً كما قال الرواقيون ، أو صورة للجسم كما ارتأى ذلك, أرسطو وأتباعه . وقد درس كبار فلاسفة اليونان طائفة من الظواهر النفسية ، وفرقوا بين الإحساس والتعقل ؛ ووضعوا في ذلك كتباً عديدة كان لها أثرها في العالم الإسلامي .

ومن أهم هذه الكتب و فيدون و و طياوس و الأفلاطون و و كتاب النفس و و الطبيعيات الصغرى و الأرسطو و و الحس والمحسوس و التعليقات على و و كتاب النفس و للإسكندر الأفروديسي و بعض الشروح والتعليقات على كتب أرسطو ، وخاصة و كتاب النفس و ، لئامسطيوس وسمبليقوس من رجال مدرسة الإسكندرية ، والكتب الطبية وفي مقدمتها ما ألفه أبقراط وجالينوس وهناك كتابان آخران من أصل أفلوطيني ، وهما و أثولوجيا أرسطوطاليس و و السلمين الربوبية و ، و و كتاب الحير المحض و ، ولهما شأنهما في دراسات المسلمين النفسية . وقد عرف العرب هذه الكتب عامة مباشرة أو بالواسطة ، وأفادوا مها كثيراً في مجونهم السيكلوجية ، وتأثروا بها تأثراً واضحاً .

(-) المتكلمون والمتصوفة :

لم تكد هذه الأفكار تنتقل إلى العالم الإسلامى ، مضافة إلى ما ورد فى الكتاب والسنة ، حتى أخذ المسلمون يتوسعون فى بحث موضوع النفس . وعلى الرغم من أن فى تعاليم القرآن مالا يشجع على هذا البحث ، وأن بعض الفقهاء وعلى رأسهم مالك والشافعى حرَّموه ، فإنا نجد ملاحظات شتى تدور حوله لدى الفرق الشيعية والسنية ومختلف المدارس الكلامية والصوفية [1] . ففرقة تتكام عن هبوط النفس ، وأخرى عن روحيتها ، وثالثة تفضًل العقل عليها ؛ ورابعة تعتنق

التناسخ مبينة كيفيته وغايته (١) . فالإسهاعيلية والقرامطة مثلا أطالوا الحديث عن هبوط النفس ، متأثرين في الغالب بما ورد في « أثواوجيا أرسطوطاليس » : وقد سبق لنا أن بينا أنه اعتنق فكرة التناسخ في الإسلام عدة فرق ، من سبئية وحائطية ونصيرية (٢) .

غير أن المبتكلمين والمتصوفة يعتبرون أول من عرض لموضوع النفس فى شىء من البسط والتفصيل ، وكان لهم فيه آراء لاتخلو من غرابة وتناقض . فحاولوا أن يفسروا حقيقة النفوس ويبينوا أنواعها ، وأن يثبتوا حدوثها وخاقها قبل أن تجل بالبدن ، ويبرهنوا على خلودها وبقائها بعد مفارقة الجسم ، وربما كان البحث فى طبيعتها وخلودها من أوضح الأشياء لديهم ، ومن الغريب أن متكلمي الإسلام اختلفوا فى طبيعة النفس اختلافاً شبيهاً بللك الذى أشرنا إليه من قبل عند فلاسفة اليونان ، فنزع بعضهم إلى المادية المفرطة ، وآخرون إلى الروحية الخالصة ، وتوسط فريق ثالث بين المادية والروحية .

ومن الماديين من أنكر النفس جملة ، أو قال إنها جسم أو عرض لجسم . وكان طبيعيًّا أن يكون أنصار مذهب الجوهر الفرد من هذا الفريق ، لأتهم لايرون في الوجود إلا الجوهر وأعراضه ؛ والخلق المستمر اللبي هو جزء متمم لهذه النظرية يقضى بأن يكون الجسم وأعراضه في تجدد دائم ، فالله يخاق الأجسام وأرواحها التي هي عرض لها دون انقطاع . وإذا بدأنا بأبي الجديل العلاف – الواضع الأول لنظرية الجوهر الفيد في الإسلام – وجدناه يقرر أن النفس عرض الجسم وأن العرض لا يبتى زمانين ؛ وإذن روح الإنسان في تغير مستمر (١١) . وأبو الحسن الأشعري ، الذي أعاد إلى هذه النظرية شيئًا من القوة بعد أن ضعفت ، ينحو منحي ماديًّا ، ويشك في روحية النفس (١١) . وتلميذه أبو بكر البلاقلافي ، الذي يعد النصير الأول لنظرية الجوهر الفرد بين الأشاعرة ، يذهب كذلك إلى

Madkour, La placs, p. 161-162.

⁽۱) (۲) ص ۱۲۳ .

⁽ ٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٣٣٧ ، ابن تيم الجوزية ، الروح ص ١٧٨.

⁽٤) المصدرنفسه ، ص ٨١ ، ١٧٨ ، ٢٨٢ .

الغلسفة الإسلامية - أول

أن الروح عرض وأنها ليست شيئاً آخر سوى الحياة ؛ وعلى هذا لابقاء لها بعد فناء البدن (١) .

وأما الروحيون فقالوا إن النفس ليست جسما ولا عرضاً بلحسم ، فلا طول لها ولا عرض ، ولا مكان لها في الحقيقة ، ولا تماس شيئاً ولا يماسها شيء ه ولا تجوز عليها الحركة والسكون ولا الألوان ولا الطعوم . وكل ما يجوز عليها العلم والقدرة والحياة والإرادة والحب والكراهية ، فهي تحرك البدن بإرادتها دون تماس ، وكأنهم شاءوا بللك أن يباعدوا بينهما وبين الجسمية مباعدة تامة ، ومن أنصار هذا الرأى بين المعتزلة معمد اللي كان يقول إن النفس علم خالص وإدارة خالصة ، والعلاقة بينها وبين الجسم إنما تم بواسطة ذلك الروح المنتشر في البدن (؟) وإمام الحرمين بعد بحق القائل الأول – بين الأشاعرة – بروحية النفس وخلودها ، وإمام الحرمين بعد بحق القائل الأول – بين الأشاعرة – بروحية النفس وخلودها ، فهي في رأيه جوهر روحي من طبيعة إلهية لايفني بفناء البدن ، وبعد الموت تصعد أرواح الطائعين إلى الجنة والعاصين إلى النار ، وبذا وضع دعائم نظرية تصعد أرواح الطائعين إلى الخزالى وقدر لها أن تحيا بين عامة المسلمين إلى اليوم (١))

وأما من توسطوا بين المادة والروحية ، فقد تصوروا أن النفس مزاج وتأليف بين الطبائع الأربع ، أو شكل البدن وتخطيطه ، أو جسم لطيف داخل في البدن وسائر فيه (١٠) . من هؤلاء الأطباء وبعض المشبهة والمجسمة ، ورأيهم ككثير من الآراء الوسطى عرضة للهجوم من الطرفين المتقاباين .

وأما المتصوفة فصر يحون كل الصراحة فى قولهم بروحية النفس ويقائها ، ذلك لأنها فى نظرهم جوهر روحى مستمد من الله ، وصورة من صوره فى حلقه ، ونوره فى عباده ، هى الإنسان على الحقيقة ، لأنها تميزه من سائر الكائنات . ومادامت من أصل علوى ، فإنها تنزع دائماً إلى العودة إلى الأصل اللى صدرت

⁽١) المدرنفسه .

⁽٢) الرازى ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ١٦٤.

⁽٣) ابن قيم الجوزية ، الروح ، ص ٨١ ؛ وانظر أيضاً ؛

Madkour, La place, p. 162-163.

⁽٤) الأشعري ، مقالات ، ج ٢ ص ٣٣٥ ؛ الرازي ، محصل ، ص ١٦٤ .

عنه ، حيث الصفاء والطهر ؛ ولا يعوقها عن ذلك إلا أدران الجسم وشوائبه (۱) . وفي الواقع أن التصوف لا أساس له إن أنكر وجود النفس ، ولا ثمرة له ولا غاية إن لم يسلم بروحيها وبقائها (۱) . وللمتصوفة فوق هذا ملاحظات وتجارب تكشف عن بعض الظواهر النفسية ، كالعشق والحب واللذة والألم . وحديثهم عن « الأحوال » و « المقامات » يشتمل على آراء تتصل اتصالا وثيقاً بعلم النفس الوجداني ، أو تكون ما سموه « علم القاوب » ، رمنها ما سبقوا به البحث المعاصر ، ويكنى أنهم استخدموا « التأمل الباطني » قبل أن يتوسع فيه عاماء النفس المحدثون .

غير أن هذه الآراء المختلفة أقرب إلى الخواطر المتناثرة واللاحظات المتفرقة منها إلى البحث المنظم ، فلا تصل إلى درجة النظريات العلمية ، ولا تكون دراسة تامة عن النفس وخواصها ، ولكنها مهدت دون نزاع للدراسات الفلسفية التالية ، وخلقت جواً كان له أثره في الفلاسفة . وهي ، وإن كانت ترجع في قسط منها إلى أصول أجنبية ظاهرة ، قد اصطبغت بصبغة إسلامية ، وتلاقت مع كثير من المسائل التي أثارتها النصوص الدينية .

(٥) الأطباء والفلاسفة السابقون لابن سينا :

لم تكد الأفكار الأجنبية تنتشر في العالم الإسلامي ، حتى أخذ الأطاء والفلاسفة يساهمون بدورهم في موضوع النفس ، فيلاحظون ويجربون أو يكتبون و يؤلفون وقد أضافت بحوبهم ثروة أخرى إلى ما جاء في العربية على لسان المتكامين والمتصوفة ، ومادة من تلك المواد التي صدر عها ابن سينا وتأثر بها . ودون أن نقف طويلا عند هؤلاء الباحثين على اختلافهم ، نود أن نعطى فكرة مجملة عن أشهرهم وأهم آثارهم .

فنى عصر الترجمة الأول نرى قسطا بن لوقا يضع و رسالة فى الفرق بين النفس والروح ، ، وقد جمع فيها آراء مختلفة لأفلاطون وأرسطو وثاوفرسطس وجالينوس (١٦) . وفى القرن الثالث الهجرى نجد الرازى – طبيب المسلمين غير

De Boer, Engs. of Ethics, T. II, p. 746.

(1)

Massignon, Recusil, p. 131-132.

⁽ ٢) نشر هذه الرسالة الآب لويس معلوف في « مجلة المشرق » سنة ١٩١١ ، ونشرت أيضاً في « مجموعة مقالات قلسفية » ، ص ١٩١١ وبا بعدها ، بيروت ، ١٩١١ . . .

مدافع - يحاول أن ينحو بالدراسات النفسية منحى عمليناً ، ويرى إلى أن يطبقها على الطب ويستخدمها في علاج بعض الأمراض ؛ وفي كتابه ه الطب الروحاني ، ما يوضح ذلك (۱) . وفي الرابع تحظى القاهرة بطبيعي ورياضي من أعظم رياضي القرون الوسطى ، هو ابن الهيئم معاصر ابن سينا ، وله مؤلفات في الضوء وعلم المناظر ، وولاحظات يعتد بها في الإدراك الحسى عاءة والإدراك البصرى خاصة ، فقد سبق علماء النفس المعاصرين إلى إثبات ما للحكم والمقارنة ، وعمل الذهن باختصار ، من شأن في الإدراك الحسى (۲) ، وله في الضوء والرؤية آراء تقرب مما جاء به فيبير (weber) حديثناً . هذه هي شعبة العلماء والأطباء أو إن شئت شعبة العمل والتجربة .

أما شعبة النظر المجرد ، أو شعبة الفلسفة ، فيجب أن لذكر على رأسها الكندى الذي وضع في النفس عدة رسائل أشرنا إليها من قبل (أ) ، وحاكمي أرسطو في قسمته للنفوس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية . وعنى بموضوع الأحلام والرؤى ، وأخذ لأول مرة يشرحها في الإسلام شرحًا علميًّا (أ) . وكتب في نظرية العقل بحثًا يعتبر نقطة بدء لهذه المشكلة في العالم الإسلام ، ومقدمة لموضوع كان له شأن هام في تاريخ الفكر طول القرون الوسطى (٥) .

وبعده بقليل وضع إخوان الصفا و رسائلهم ، التي هي أشبه ما يكون بدائرة معارف فلسفية ، فقد استوعبت أبواب الفاسفة المختلفة . وعرضت للنفس الإنسانية في أكثر من رسالة ، وهي في رأيهم فيض من النفس الكلية ، أو نفس العالم ، إلا أنها غارقة في بحر الهيولي ، ولا يمكن أن تصير عقلا بالفعل إلا بالتدريج . ولها قوى ظاهرة وباطنة ، وأسماها القوة المفكرة التي تميز بين الإنسان والحيوان . وتعرف الحق من الباطلي ، وتوصل إلى العلم والمعرفة التي هي لباب الحياة (١) .

⁽١) نشر بول كراوين في مجموعة و رسائل فلسفية و ، القاهرة ، ١٩٣٩ .

⁽٢) مضطق نظيف ، الحسن بن الهيثم ، ج ١ ، ص ٢٤٧ – ٢٤٧ .

⁽٣) ص ٢٩ .

⁽٤) ص ٩٤ .

Madkour, La place, p. 133-196.

⁽٦) رسائل إخوان الصفا ، القاهرة ، ١٩٢٨ ، ج ٢ ، حس ٨ وما يعدها .

وفى القرن الرابع نجد الفارابي الذي حدد لأول مرة معالم علم النفس في الإسلام وبين موضوعه ، فعرف النفس بأنها كمال الجسم ، وشرح قواها مبينا أن القوة الناطقة أفضلها على الإطلاق ، وهذه القوة ، وإن كانت تتغذى من عالم الحس والتخيل ، لا تصل إلى المعرفة الكلية إلا بمدد من العقل الفعيّال (١) . وقد عنى الفارابي كل العناية بتوضيح الوسائل التي تربط العقل الإنساني بالعقل الفعيّال ، سواء أكانت مكتسبة أم فطرية ، وكان من نتائج ذلك نظريتا السعادة والنبوّة اللتان فصيّاننا القول فيهما آنفياً (١) .

ثم يجىء أخيراً ابن مسكويه الذى كان معاصراً لابن سينا ، وهو أقرب الى الأخلاقيين منه إلى الفلاسةة . والأخلاق كانت ولا تزال وثيقة الصلة بعلم النفس ، لهذا رأى لزاماً عليه أن يقدم لمؤلفاته الأخلاقية بمقدمة تكاد تاخص علم النفس فى عصره (١١) . فيأخذ بالمبادئ السائدة لدى معظم مفكرى النصف الأخير من القرن الرابع ، وهى أن النفس جوهر بسيط غير محسوس ، وأنها تدرك وجودها وتعلم أنها تعلم . رفى إدراكها تقبل صور المحسوسات والمعقولات إلى جانب ما تحمل معها من معرفة عقلية أواية . وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان بروية عقلية تصدر عنها فى مختلف الأفعال ، وتتجه بها نحو الحير عادة (١٤) .

نغتقد أن هذا الغرض – على ما فيه من سرعة وإجمال – يكفى لبيان مدى العناية بموضوع النفس فى القرون الأربعة الأولى للهجرة . فلم تقصّر فرقة ولا مدرسة فى معالجته ، ولم يترك المسلمون فضدراً يتضل به إلا بحثوا عنه ، ولا فكرة تحوم حولة إلا نشروها ، ورددوها فيا بينهم مؤيدين أو فعارضين . فتزافر لهم بلغلك مادة غزيرة ، اجتمعت فى بيئة واحدة وإن تعددت أصولها ومنابعها ، وفرجد فيها الباحثون غذاء صالحاً لسد حاجتهم فاستكمال دراستهم .

Madkour, La place, p. 122-128.

⁽¹⁾

⁽ ٢) انظر الفصلين الثانى والثالث .

 ⁽٣) انظر كتاب و الفوز الأكبر » ، و « الفوز الأصغر » ، وخاصة « تبذيب الأخلاق » .

١ - ٢ - ٢ من ٢ - ٢ .

نفسية واضحة ، ومدارس معروفة ساهمت فيها بنصيب ، ومناقشات صبغت بالصبغة العلمية . ولا شك فى أن هذه المدارس وتلك الدراسات قد مهدت لعلم النفس السينوى ، الذى توج فى أوائل القرن الخامس ما سبقه من جهود ، وجاء غاية لما تقدمه من بحوث .

۲ – علم النفس السينوى (١)

صورة من صور شمول ابن سينا واستيعابه في بحثه ودراسته ، فيؤاخى فيه بين الطب والفلسفة ، ويوفت بين أفلاطون وأرسطو ، ويجمع بين فلسفة الغرب وحكمة الشرق . ويعرض له في مناسبات شي ، فيضع فيه بجوثا مستقاة ، أو يكمل به دراساته الأخرى . ويعالجه في وضوح وإسهاب بحيث يجاو ظاهضه ، وييسر أمره ، ومن هنا كان أثره عظيماً فيمن جاء بعده من باحثين : شرقيين أو عربين ، مسلمين أو يهود ومسيحيين .

(ا) شخف ابن سينا به :

عنى ابن سينا بعلم النفس عناية لا نكاد نجد لها مثيلا الدى واحد من رجال الناريخ القديم والمتوسط ، فألم عسائله المختلفة إلماماً واسعاً ، واستقصى مشاكله وتعمق فيها تعمقاً كبيراً ، وأكثر من التأليف فيه إلى درجة ماحوظة .

حقاً إن أفلاطون تحدث عن النفس في عدة محاورات ، ووقف على خلودها محاورة مستقلة . و « كتاب النفس » لأرسطو ، ومؤلفاته المسهاة « الطبيعيات الصغرى » ، تصعد به إلى مرتبة أسمى عالم نفسي عرف في التاريخ القديم . ولم يغفل أفلوطين أمر النفس في « تاسوعاته » ، وشغل خاصة بهبوطها من العالم العلم العالم السفلي ، ورغبتها الدائمة في أن تعود إلى مقرها الأصلى .

^(1) أخرج الأستاذ فضل رحمان عام ١٩٥٩ & كتاب النفس » لابن سينا ، وهو جزء من طهيميات و الشفاء » ، وكان مفروضاً أن ينشر في القاهرة مع بقية أجزاء و الشفاء » ، ولكنه آثر أن يخرجه في لندن تحت عنوان :

Avicanza De Anima, Oxford University Press.

ولفلاسفة الإسلام الآخرين بحوث متنوعة فى جقيقة النفس ووظائفها، وهي، شبيهة كل الشبه بما كتبه فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون، وعلى الحصوص أغسطين وتوماس الأكويني .

إلا أنه لا يبدو على هؤلاء جميعاً أنهم شغفوا بموضوع النفس مثلما شغف به ابن سينا ، فإنه يؤلف فيه شابعًا ، ثم يعود إليه غير مرة ، ويعرض له في كل كتبه الرئيسية التي وصلت إلينا ، ويقف عليه عدة رسائل مستقلة . فيبين في وكتاب القانون ، المشهور قوى النفس المختلفة على طريقة الأطباء ، ويشير إلى الصلة بينها وبين الجسم (۱) . ويعقد في الشفاء ، فصلا مستفيضاً يوضع فيه آراءه النفسية ، ويعد من أغزر ما كتب في هذا الباب (۱) . ويلخص في النجاة ، هذا الفصل ، ويصوغه في قالب مدرسي محكم (۱) . وفي الإشارات ، ينظم في نحو عشرين صفحة عقداً من مسائل علم النفس على اختلافها ، وهذا العقد مملوء بالدرر النفيسة والجواهر الثمينة (١) . وله تعليق على وكتاب النفس المحقد مملوء بالدر النفيسة والجواهر الثمينة (١) . ولم يقنع بهذا ، بل كتب و رسالة في القوى النفسائية ، أهداها للأمير نوح بن منصور الساماني ، وأخرى في و معرفة في القوى النفسائية ، أهداها للأمير نوح بن منصور الساماني ، وأخرى في و معرفة في قصدة نشهورة (١)

وهذه عناية ولا شك بالغة ، تضع ابن سينا فى مقدمة من شغلوا بموضوع النفس فى التاريخ القديم والمتوسط . وكان لها أثرها فى آرائه السيكولوجية ، فهدت في ضوء الدرس والمراجعة ، وأفادت عن طريق المقابلة والموازنة من

⁽ ۱) ابن سينا ، القانين (طبعة روبا) ج. ۱ ، ص ٣٣ – ٣٩ .

⁽ ٢) ابن سينا ، الشفاء (طبعة طهران) ، ج ١ ، ص ٢٧٧ - ٣٦٨ .

⁽ ٣) ابن سينا ، النجاة (طبعة القاهرة) ، ص ٢٥٦ – ٣١٦ .

⁽ ٤) ابن سينا ، الإشارات (طبعة ليلث) ، ص ١٩٨ -. ١٣٨ .

⁽ ء) فهرست دار الكتب العربية ، فلسفة ، رقم ٢١٤ .

⁽ ٦) لا يفوتنا أن نشير إلى رسالة « في القوى الإنسانية وإدراكاتها » موجوده في المجموعة المهاة : « تسع رسائل في الحكة والطبيعيات الابن سينا؛ وقد أثبتنا- وبيدنا الدليل القاطع - أن هذه الرسالة من وضع الفارافي . انظر :

مختلف النظريات السابقة ، وتداركت بعض ما اوحظ فيها سابقاً من نقص ، واستطاعت بحسن عرضها وقوة منطقها أن تنذذ إلى المدارس اللاحقة ، وتؤثر فيها تأثيراً واضحاً .

(ب) منزلته بين النظريات السابقة واللاحقة:

لا تخرج بحوث ابن سينا السيكاوجية عن مذهبه الفلسني في جملته ، فهي مجهود متصل في الجمع والتركيب والتوفيق والاختيار. وفي وسعنا أن نرد — في أي مذهب توفيقي — عناصره إلى أصولها وأن نبين فيه مدى الأخذ والتأثر بالغير ، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون له طابع حاص وجميزات مستقلة . ذلك لأن لكل موفق منحاه فيا يختار من آراء ، وطريقته في التوفيق بينها ، هذا إلى أنه كثيراً ما يضيف إليها من صنعه وينميها من ابتكاره .

وقد كان أمام ابن سينا تراث سيكلوجي ممتد ، خلفه أفلاطون وأرسهاو وجالينوس وأفلوطين ، فأفاد منه كثيراً ، وعول عليه التعويل كله . وكان العلم النفس الأرسطي بوجه خاص تأثير عظيم عليه ، ودخل كبير في تكوين آرائه . بيد أن نظرياته السيكلوجية تختلف في تفاصياها عن تلك التي قال بها أرسطو ، إن في جانبها الطبيعي أو الميتافزيتي . فعلم النفس الطبيعي عنده مشوب بنزعة تجريبية ومتأثر بالأفكار الطبية أكثر مما ياحظ لدى أستاذ اللوقيون ، رفي علم النفس الميتافزيتي عن وتبجديد يقربه من بعض الفلاسفة المحدثين .

على أنه لا يصبح أن نغلو فى نزعته التجريبية ومدى تطبيقه الطب على ، السيكلوجيا ؛ فقد كنا نتوقع - وهو الطبيب والفياسوف - أن يستخدم طبه ، استخداماً واسعاً فى دراسة الظواهر النفسية ، وأن يستعين بالملاحظة والتجربة على توضيحها ، فينمى معلوماتنا ، ويخطو بنا إلى الأمام خطوات فى سبيل البحث العلمى الدقيق . ولكنه قنع بترديد ما قاله الأطباء السابقون من ملاحظات فسيولوجية شي ، ومن تقسيم المخ إلى مناطق تقابل قوى النفس المختلفة .

ويظهر أنه كان يعتقد أن الفصل فى مشاكل علم النفس ليس من عمل الطبيب ولا يدخل فى دائرة اختصاصه ، بدليل أنه يشير فى « القانون » إلى بعض نقط متصلة بالنفس وقواها اختلف فيها الأطباء والفلاسفة ، ثم يصرح على الفور بأن

الكلمة الأخيرين ، وأن استيفاء هذه النقط إنما يتم فى كتبهم (١) ! فهو سيكلوجي علبت عليه النزعة الميتافيزيقية لهذا لم يكن غريبًا أن يفتن افتتانبًا بالغبّا في البرهنة على وجود النفس وخلودها ، في حين أنه لم يتوسع كثيرًا في دراسة المخ والظواهر النفسية دراسة تجريبية .

هذا إلى أنه لم يكن يسيراً عليه - ووسائله ما نعلم - أن يلاحظ ويجرب تجربة دقيقة في دائرة المنح والظواهر النفسية . فني البيئة الطبية التي يحظر فيها التشريح وتُحرم من الأدوات الحديثة ، لم يكن في الإمكان دراسة المنح والجهاز الخصبي دراسة تجريبية كاملة . والواقع أن التجارب المنظمة والبحوث العلمية الدقيقة المتصاة بالنفس أثر من آثار التاريخ الحديث ، بل القرنين الأخرين بوجه خاص . ومهما تكن المآخذ التي يمكن أن توجه إلى علم النفس السينوي ، فإنه صادف نجاحاً ملحوظاً . فكان عماد الدراسات السيكلوجية في العالم العربي مناد القرن العاشر الميلادي إلى أخريات القرن التاسع عشر . وخلف آثاراً واضحة في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية ، وتبدو أشد ما تكون لدى جنامسالينوس وجيوم الأفرني وألبير الأكبر والقديس توما الأكويني وروجر بيكون ودنس اسكوت . واصل بنسب إلى بعض ما قاله به ديكارت في حقيقة النفس ووجودها .

(ح) اهمام الباحثين به:

سبق لنا أن أشرنا إلى أن فلاسفة الإسلام لم يدرسوا بعد دراسة كافية ، ولم ينالوا فى سلسلة الفكر الإنسانى المنزلة اللائقة بهم (٢). ولكن ابن سينا يعتبر نسبياً أكثرهم حظاً من البحث والدراسة ، وأعرفهم اليوم فلسفة إن فى الشرق أوفى الغرب. وآراؤه السيكاوجية بوجه خاص استرعت انتباه الباحثين وحفزت همهم ، وعالجوها على صور شتى ، فمنهم من حاول نشرها وجمع مصادرها ، ومنهم من اضطلع بتلخيصها وإعطاء فكرة عنها ، ومنهم من شاء أن يبين مقدار تأثيرها فى المدارس المسيحية .

وفى مقدمة من اشتركوا فى نشر مؤلفات ابن سينا السيكلوجية يجب أن نضع صمويل لانداور اللمى نشر سنة ١٨٧٥ ورسالة القوى النفسانية ، المهداة إلى

۲۱) ابن سينا ، القانين ، ج ۱ ض ۳۵ .
 ۲۱) ص ۲۰ – ۲۲.

نوح بن منصور الساماني ، وقد وفق في عمله هذا كل التوفيق ، وأحاطه بكثير من وسائل الدقة والبحث العلمي الصحيح (١) . قاعتمه على أصول عربية وعبرية ولاتينية ليقف على النص الأصلى ويختار التعبير المقبول ، ولم يفته أن يرجع إلى المصادر اليونانية رجاء أن يوضح بعض عبارات ابن سينا. . وفي ضوء مجهوده العظيم استظاع قِبْدَايِكُ أَنْ يعيد ، بعده بنحو ٣٠ سنة ، تشر هذه الرسالة مرة أخرى ، مع ترجمة إنجليزية دقيقة (٢) . ومنذ عشر سنوات أو يزيد نشر الدكتور كابث الفندى رسالة أخرى من رسائل ابن سينا السيكلوجية ، وعنوانها ، في معرفة ، النفس الناطقة وأحوالها (١٠) ﴿ ونشر الدكتور فؤاد الأهواني أخيراً رسالة كبيرة في ه أجوال النفس ، ، وضم إليها ثلاث رسائل أخرى هي: (١٠) ، مبحث عن القوى النفسانية ، وهي التي سبق للانداور وقندايك نشرها ، (٢) ورسالة في « معرفة النفس الناطقة » ، وهي أيضاً ما سبق الدكتور الفندي نشره ، (٣) ورسالة « في الكلام عن النفس الناطقة ، وقد نشرت أيضاً في عجلة « الكاتب، أبزيل ٢٥٩) (١) أما للخيص علم النفس السينوي وتحلياه ، فإنما نجده عرَّضًا لدى من كتبوا في فلسفة أبن سينا . وريما كان البارون كارادي قو من أول من عني بالمك ، فعقد له فصلا في كتابه: Avicenne (٥) . ثم توسع في هذا قليلا اللكتور جميل ضليبا ف رسالته الى تقدم بها إلى السربون للحصول على اللكتوراه (٦) . ويجدر بنا أن نشير إلى بحث آخر يمت إلينا بشيء من الصلة ، ويفضل في تقديرنا هذه البحوث جميعها ، ونعني به تلك الرسالة التي وضعها الأستاذ محمد عمان تجاتي خصيصاً لدرس جانب من جوانب علم النفس السينوى ، ولم تنشر بعد، وموضوعها : ٥ الإدراك الحسى عند ابن سينا ، وقد تقدم بها إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٤٢ للخصول عَلَى درجة الماجستير ، ويقيننا أن في نشرها كثيراً من الفائدة ٧٠٠ .

S. Landauer, Die Psychologie der Ibn Sind, Z.D.M., G., 1896. (1)

⁽٢) لمندايك ، مبحث عن القوى النفسانية ، القاهرة ، ١٣٢٥ ه .

⁽٣) ثابت الفندى ، رسالة في معرفة النقس الناطقة وأحولها ، القاهرة ، ١٩٣٦ .

⁽٤) أحمد فؤاد الأهوائي ، ي أحوال النفس ، ، ، القاهرة ١٩٥٧ . .

C. de Vaux, Avienne, p. 207-238.

Saliba, Etude Sur La mitaphysique d'Avicane, Paris, 1926, p. 188 et suiv.

⁽٧) نشرت فعلا عام ١٩٤٨ تحت عنوان : و الإدراك الحسى عند ابن سينا ، القاهرة ١٩٤٨ .

ويظهر أن أثر أفكار ابن سينا السيكاوجية في المدارس المسيحية قد شغل الباحثين ومؤرخي الفاسفة من قديم . فعي النصف الثاني من القرن الماضي درس ها نيبرج نظرية المعرفة لدى ابن سينا وألبير الأكبر (١) . وفي أول هذا القرن كتب فمنتر في إحدى صحف ميونخ العلمية مقالا طويلا ، وقفه على الجزء السادس من طبيعات « الشفاء » المترجم إلى اللاتينية ، ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن هذا الجزء هو الذي يدرس فيه ابن سينا النفس وقواها (٢) . وأخيراً وفيَّى الأستاذ جلس عام ١٩٢٩ هذا الموضوع حقه من البحث ، وبين أثر ابن سينا في الدراسات السيكلوجية المسيحية بما لا يدع مجالا للشك (١١) .

. . . ولعل فيا تقدم ما يكني لإثبات أن علم النفس عند ابن سينا قد حظى أكثر من أجزاء فلسفته الأخرى بعناية الباحثين واهمامهم ، فبللت فيه جهود عرَّفت القراء بمصادره ، وكشفت من عامضه ، وذلَّلت بعض صعابه ، ووجهت على الخصوص النظر إلى ما اشتمل عليه من آراء ونظريات جديرة بالبحث والدراسة ، و إليها يرجع الفضل في تيسير كثير مما نعرض له في هذا الفصل.

إلا أن معظم هذه الدراسات ناقص ، فبعضها لا يخرج عن ترجمة حرفية أو ملخص غير كامُل لآراء ابن سيناء ، وبعضها الآخر يعني بتاريخ هذه الآراء في العالم اللاتيني أكِثر من عنايته بتاريخها لدى العرب ؛ وأغلبها ينسى الأساس اليوناني الذي قام عليه علم النفس السينوي . وعلى هذا لايزال هذا القسم من الهلسفة ابن سينا في حاجة إلى بحث ودرس ، ومزيد شرح وتوضيح .

(د) مسائله :

أخد ابن سينا - كما أخد فلاسفة الإسلام عامة - بللك التقسيم التقليدى المعلوم الفلسفية الذي يصعد إلى أرسطو ، وملخصه أن، هذه العلوم تنقسم إلى شعبتين : إحداهما نظرية ، والأخرى عملية . وتحت الشعبة النظرية توضع الطبيعية ، والرياضة ، والميافزيقي ؛ وتحتُّ الشعبة العملية الأخلاق ، وتدبير المنزل ،والسياسة.

B. Haneberg, Zur Erkenntnislahre von Ibn Sind und Albertus, Munchen 1866. (,1)

M. Winter, Uber Avicemas opus egregium de asima, Munchen, 1903. (Y)

Gilson, Archiver, T. IV, 1929, p. 38-74:

ويعنينا هنا أن نبين إلى أية شعبة وإلى أى قسم من هذه الأقسام ينتمى علم النفس . ولا يتردد ابن سينا – على غوار أرسطو أيضاً – فى أن يضعه تحت الشعبة النظرية، ويدخله فى العلوم الطبيعية ، ولم يفته فى مؤلفاته الكيرى والصغرى أن يلحظ ، هذه الصلة ويحترمها . فعلم النفس عنده فى أساسه دراسة واقعية تجريبية .

ومع ذلك يضيف إليه أموراً أخرى لا تمت إلى التجربة بشيء ، وتبكاد ، تنقسم بحوثه السيكلوجية إلى قسمين متميزين ، أحدهما نستطيع أن نسميه درن تردد علم النفس الطبيعي . ويدور حول النفس وأنواعها من نباتية وحيوانية وإنسانية ، ويعنى خاصة بقوى النفس الإنسانية الظاهرة والباطنة . ويتوسع ابن سينا التوسع كله في دراسة هذه القوى ، فيقف على الإحساس والحواس المختلفة جل ما كتب ، ويستوعب فيها ما سبق إليه من أفكار ، محاولا تهذيبها وتنقيحها وترجيح بعضها على بعض ؛ وله في الحس المشترك والإحساس الباطن آراء تقربه من علماء النفس الحديثين . ولا شك في أن هذا القسم يمثل الدراسات السيكلوجية بمعناها الصحيح .

غير أن ابن سينا يضم إليه مسائل أخرى ، هى ما يصح أن يسمى علم النفس الميتافزيقى . وفيه يعرض لوجود النفس ، وحقيقها ، وعلاقها بالجسم ، وخلودها . ويدخل هنا أيضاً نظرية العقل ، وإن كانت تمت إلى قوى النفس بصلة وثيقة . وفي هذا القسم يبدو ابن سينا, على سجيته ، ويشعرنا بأنه يعالج أموراً تصادف هوى فى نفسه ، فيفتن فيها ما شاء ، وينهى إلى آراء وأفكار لها عمقها وطرافها ، وبقدر ما تقربه من فلاسفة العصر الحديث تبعده عن مفكرى اليونان .

وسنقف بحثنا على هذا القسم الأخير، مبينين أولا صاة ما اشتمل عليه من آراء بالبيئة التى نشأت فيها والأفكار الإسلامية الحيطة بها ، ومحاولين ثانياً أن نكشف عن منابعها _ إن وجدت _ لدى فلا سفة اليونان وأطبائهم، ومظهرين أخيراً ما كان لها من أثر في الشرق والغرب .

على أنا سندبع جانباً مشكلة العقل ، وإن كانت تعد من الأحجار الأساسية في بناء الفلسفة الإسلامية ، وعلى الرغم مما كان لها من شأن في تاريخ الفلسفة المدرسية بوجه عام . ذلك لأنها من الأهمية بحيث لا تدرس عرضاً وفي أثناء بحث آخر ، وما أجدرها أن تبحث في استقلال ؛ وقد سبق لنا أن عقدنا لها فصلا

طويلا في كتابنا عن الفارابي (١). وعلى هذا سنقصر كلامنا على وجود النفس، وماهيتها ، وصلَّها بالجسم ، ثم خلودها .

٣ _ وجود النفس

هناك أمور نسلم بها لأول وهلة ، فإذا ما شئنا إثباتها بدت أعسر مما نتصور . وفي مقدمتها النفس البشرية ، أو نفسك التي بين جنبيك ، إن صح هذا التعبير علميًا . إلا أن التفكير الفلسفي يسعى وراء البعيد ، ويرى إلى توضيح الغامض ، ويحاول إثبات ما يعز إثباته ، لهذا لم يكن غريباً أن يقصد بعض الفلاسفة إلى البرهنة على وجود النفس ، خصوصاً لأن عليه يتوقف قسط كبير من آرائهم ونظرياتهم . فقضوا زمناً يؤمنون بأنها مبعث الحياة ، فمن ينكرها ينكر الحياة معها . وكانوا ولا يزالون يذهبون إلى أنها مصدر الإدراك والتفكير ، فإذا ما أنكرت عز تفسير الظواهر النفسية .

وفوق هذا يتوقف البحث الديني أيضاً على وجود النفوس الإنسانية ، فهي موطن الإيمان والعقيدة ، ومناط التكليف والمستولية ، لللك خاطبتها الأديان والشرائع قبل أن تخاطب الأبدان ، وبشرتها بالثواب ونفرتها من العقاب دون أن تتجه إلى الأجسام . وبذل رجال الدين جهوداً في بيان أصلها وسبقها على الحسد ، وتوضيح مآلها وإثبات خلودها ؛ وهم في ذلك بين مكتف بما جاء به النقل ، أو محاول أن يضيف إليه سنداً مما يمليه العقل .

ولكن يخيل إلينا أنه لم يعن أحد من هؤلاء وأولئك بإثبات وجود النفس عناية ابن سينا ، فيعتبره هدفا من أهدافه ، ومقصداً أول يجب البدء به . ويسوق للملك الدليل تلو الدليل ، ويعرض له فى مناسبات شى وكتب مختلفة . ولقد أينا محاولات لإثبات وجود النفس فى التاريخ قديمه ومتوسطه ، ولا نظن أن من بينها واحدة تشبه برهنة ابن سينا فى استيعابها وتنوعها ؛ وليس شىء أصدق فى الحكم عليها من متابعته فى عرضها وبيان تفاصيلها .

(١) البرهان الطبيعي السيكلوجي :

تبدو علينا آثار لا يمكن تفسيرها إلا إن سلمنا بوجود النفس ، وأهمها الحركة والإدراك . فأما الحركة فضربان : قسرية ناتجة عن دفعة خارجية تصيب جسما ما فتحركه ، وغير قسرية وهي التي تعنينا هنا . وهذه بدورها أنواع : فمنها ما يحدث على مقتضى الطبيعة كسقوط حجر من أعلى إلى أسفل ، ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة ، كالإنسان الذي يمشى على وجه الأرض مع أن ثقل جسمه كان يدعوه إلى السكون ، أو كالطائر الذي يملق في الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض . وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس (١) . وأما الإدراك فأمر امتازت به بعض الكائنات على بعض ، وإذن لابد للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة (١) .

هذا هو البرهان الطبيعى السيكلوجي الذي يعتمد عليه ابن سينا في إثبات وجود النفس ، وهو - كما لاحظ لانداور - مستمد في أغلب أجزائه من كتابي و النفس » و « الطبيعة » لأرسطو (١٠) . في الكتاب الأول يصرح الفيلسوف اليوناني بأن الكائن الحي يتميز من غير الحي بميزتين رئيسيتين : هما الحركة والإحساس (١٠) ، وفي الثاني يقسم الحركة عدة أقسام لم يعمل ابن سينا شيئاً سوى أن رددها وبني عليها برهنته السابقة (٥) .

غير أن هذه البرهنة معيبة من وجوه ، فهى أولا برهنة باللازم لا تثبت النتيجة مباشرة ، ولا تنتهى إلى الإقناع المنشود . وغُلُّب ثانياً جانبها الطبيعى ، وهو خاطئ ولا يتفق مع مبادئ العلم الحديث . ذلك لأنه لو كانت الأجسام كلها مكونة من عناصر واحدة ، لكان لهذه البرهنة قيمتها . فأما وهى مختلفة التكوين ، فلا مانع من أن الجسم الذي يضاد الطبيعة العامة بحركته متمش

^{. (}١) ابن سينا ، رسالة في القرى النفسانية ، ص ٢٠ - ٢١ .

⁽ ٢) المادر نفية .

Landauer, Dis Popehologis du Ion Siná p. 376-377.

Aristote, De l'âme, I, 2, 403b. 125.

Arstote, Physique, V., 177b., 431a, 39.

مع طبيعته الخاصة ، ومشتمل على عناصر تسمح له بالحركة. وكم من أجهزة وآلات تتحرك اليوم حركات مضادة للطبيعة ، ولا يخطر ببال أحد أنها تحتوى على نفس أو قوة أخرى خفية تحركها .

· وفوق هذا انقضى الزمن الذى كانت تعتبر فيه النفس أصل الحياة والتفكير في آن واحد ، أو مصدر الحركة والإدراك إن شئنا أن نستعمل لغة ابن سينا . وأصبح علماء الحياة يفسرون الظواهر الحيوية تفسيراً آلياً أو « ديناميكياً » ، معزل عن القوى النفسية . وتركوا للنفسيين توضيح النفس وظواهرها ، وهؤلاء حتى المعنون في الروحية منهم - لا يذهبون اليوم مطلقاً إلى أن للنفس عملا في الظواهر العقلية ، ويتقبلون التفسير الآلي للحياة والحركة .

ويظهر أن ابن سينا قد تنبه إلى ضعف برهنته هده ، فلم يطنب فيها إلا مرة واحدة ، وفي مؤلف تقوم كل الدلائل على أنه كتبه في صباه (١١) . أما في و الشفاء ه و الإشارات ، وغيرهما من مؤلفات الشيخوخة ، فإنه يمر بها مسرعاً ، ويحاول أن يثبت وجود النفس معتمداً على آثارها العقلية ، وهذه هي البراهين التي تؤذن بالابتكار والعبقرية ...

(ب) فكرة « الأثنا » ووحدة الظواهر النفسية :

يلاحظ أن الإنسان إذا كان يتحلث عن شخصه أو يخاطب غيره ، فإنما يعنى بللك النفس لا الجسم ، فحين تقول أنا خرجت ، أو أنا نمت ، لا يخطر ببالك حركة رجليك ولا إنجاض عينيك بل ترمى إلى حقيقتك وكل شخصيتك .

وقد صاغ ابن سينا هذه الملاحظة على الصورة الآتية : « إن الإنسان إذا كان مهمكاً في أمر من الأمور ، فإنه يستحضر ذاته ، حتى إنه يقول فعلت كذا أو فعلت كذا ؛ وفي مثل هذه الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه . والمعلوم بالفعل غير ما هو معفول عنه ، فذات الإنسان معايرة للبدن (٢) . وإنا لنلمح في ثنايا هذه الملاحظة فكرة الشخصية ، أو فكرة و الأنا ،

Landauer, Dis Psychologis, p. 336-338.

وانظر أيضاً ثندايك ، رسالة فى القوى النفسانية لابن سينا ، ص ٩ – ١٢ .

⁽ ٢) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ٩ .

(l'idée du moi) التي هيمثار بحث طويل بين علماء النفس المعاصرين. فالشخصية أو د الأنا ۽ في رأى ابن سينا لا يرجع إلى الحسم وظواهره ، و إنما يراد به النفس وقواها .

ويلاحظ أيضاً أن في الأحوال النفسية تناسقاً وانسجاماً يؤذن بقوة مهيمنة عليها ومشرفة على نظامها . فعلى الرغم من تنوعها وتباينها ، بل تنافرها أحياناً : تدور حول مركز ثابت ، وتتصل بمبدأ لا يتغير ، وكأنها مرتبطة برباط وثيق يضلم أطرافها المتباعدة .

فنسر ونحزن ، ونحب ونكره ، ونننى ونثبت ، ونحلل ونركب ، ونحن فى كل هذا صادرون عن شخصية واحدة وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد المؤتلف ، واولم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها وطغى بعضها على بعض . وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشرك من المحسوسات المختلفة ، كلاهما يلم الشعث ويبعث على النظام والترتيب (١) .

وهنا يشير ابن سينا إلى ذلك البرهان المشهور الذى كثيراً ما ردده اليوم أنصار الملهم الروحي من علماء النفس ، ويتلخص في أن وحدة الظواهر النفسية (l'unité des faits psychiques) تستلزم أصلا تصدر عنه ، وأساساً تعتمد عليه (٢) ، وضعف هذه الوحدة أو انعدامها معناه ضعف الحياة العقلية أو القضاء عليها. فني وحدة الظواهر النفسية ما يستلزم أصلا لها، ويقتضي وجود النفس لامحالة.

(ح) برهان الاستمرار :

(Y)

يدنو ابن سينا من المعاصرين بشكل أوضح فى برهان آخر ، يصبح أن نسميه برهان الاستمرار . وملخصه أن حاضرنا يحمل فى طياته ما ضينا ويعد لمستقبلنا . وحياتنا الروحية هذا الصباح ترتبط بحياتنا أمس ، دون أن يحدث النوم أى فراغ أو انقطاع فى سلسلتها ، بل ترتبط بحياتنا منذ أعوام مضت ، وائن كانت هذه الحياة متحركة ومتغيرة ، إنما تتحرك فى اتصال وتتغير فى ارتباط ، وايس

⁽ ۱) المفدر نفسه ، ص ۹ – ۱۰ ؛ الشفاء ، ج ۱ ص ۳۹۲ ؛ النجاة ، ص ۳۱۰–۴۳۳۳ الإشارات ، ص ۱۲۱ .

Ribot, art. àme dans La Grasda Encyclopédia.

هذا التتابع والتسلسل إلا لأن أخوال النفس فيض مَعين واحد وداثرة حول نقطة جدب ثابتة .

يقول ابن سينا : « تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجوداً فى جميع عمرك ، حتى إنك تتلكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لا شك فى ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً فى التحلل والانتقاص . ولهذا أو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم نقسك أن فى مدة عشرين سنة لم يبق شىء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة ، بل جميع عمرك . فداتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة ، (١) .

واستمرار الحياة العقلية واتصالها من الأفكار التي أثبتها حديثاً وليم جيمس وبرجسون ، وعد اها من أخص خصائص الظواهر النفسية ، ومن أكبر الدلائل على وجود و الأناء أو الشخصية . وفي رأيهما أن تيار الفكر لاسكون فيه ولا انقسام . ولا انفصام ، فهو في حركة متصلة مطردة .

وما أشبه الحياة العقلية في نظر برجسون بقطعة مرسيقية مكونة من نغمات عنتلفة ومتميزة ، قد امتزجت واختلط بعضها ببعض ، فأنتجت لحناً منسةاً (٢) . ويقول جيمس: د من الصعب جداً أن نجد في شعور واقعى حالا نفسية مقصورة كل القصر على الحاضر ، بحث لا نستكشف فيها أى شعاع من أشعة الماضي القريب (٢)) .

فابن سينا ببرهانه هذا يكشف عن خاصة من أهم خصائص الحياة العقلية ، ويترجم عن قوة اللحظة دقيقة وبحث عميق ، ويسبق عصره بعدة أجيال ، ويدلى بآراء يعتدبها علم النفس اليوم كل الاعتداد .

(د) الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء :

وأخيراً هاهو ذا أروع براهين ابن سينا خيالا ، وأشدها أخداً ، وأعظمها

⁽١) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ٩ .

Bergson, Evolution erlatries, p. 3.

James, principles of Psychology, I, p. 206.

ابتكاراً . وقد بناه على فرض الهرضه ؛ وصورة تصورها فأحكم تصويرها ، ونعمى به برهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء . وملخصه كما يلي :

هب أن شخصاً ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية ، ثم هُعلى وجهه عيث لا يرى شيئاً مما حوله ، وترك فى الهواء أو بالأولى فى الجلاء كيلا بحس بأى احتكاك أو اصطدام أو مقاومة ، ووضعت أعضاؤه وضعاً يحول دون تماسها أو تلاقيها ، فإانه لايشك بالرغم من كل هذا فى أنه موجود وإن كان يعز عليه إثبات وجود أى جزء من أجزاء جسمه ، بل قد لا تكون لديه فكرة ما عن الجسم ، والوجود الذى تصوره مجرد عن المكان والطول والعرض والعمق ، وإذا فرض أنه تغيل فى هذه اللحظة يدا أو رجلا ، فلا يظنها يده ولا رجله . وعلى هذا إثباته أنه موجود لم ينتج قط عن الحواس ولا عن طريق الجسم بأسره، ولا بد له من مصدر آخر مغاير المجسم تمام المغايرة ، وهو النفس (١) .

يقول ابن سينا: و يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يبوى في هواء أو خلاء هوياً لا يصندمه فيه قوام المواء صدماً يحوج إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تهاس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً ، ولا يثبت منع ذلك ظرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضاً ولا عمقاً . ولا شرطاً في ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت ، والمقر به غير الذي لم يقربه . فإذن الله الله أن أثبت وجودها خاصية لها ، على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت (۱) ه .

وواضح أن هذه البرهنة - كبرهنة ديكارت - قائمة على أن الإدراكات المتميزة تستلزم حقائق متميزة تصدر عها ، وأن الإنسان قد يستطيع أن يتجرد من كل شيء ، اللهم إلا من نفسه التي هي عماد شخصيته وأساس ذاته وماهيته .

⁽١) أبن سينا ، الإشارات ، ١١٩ – ١٢٠ ؛ الشفار ج ١ ، ص ٣٦٣ .

[·] ۲۸۱ ممبدر نقسه ٤٠ چ ١ ٤ ص ٢٨١ .

وإذا كانت الحقائة الكونية كلها تصل إلينا بالواسطة ، فهناك حقيقة واحدة ندركها إدراكاً مباشراً ، ولا نستطيع أن نشك فيها لحظة ، لأن عملها يشهد دائماً بوجودها . وما أصدق سقراط حين قال : « اعرف نفسك بنفسك » . ولأن كنا نستدل على وجود جسم ما بالحيز الذي يشغله ، إن التفكير الذي هو خاصة النفس الملازمة لها دليل قاطع على وجودها .

براهين أربعة متعاقبة فيها جهد وابتكار، قد سلكت بها سبل عدة واستخدمت وسائل متفرقة . فيلجأ ابن سينا تارة إلى العرف العام والاستعمال الدارج، مستمدًا منه بعض الملاحظات الدالة على أننا نؤمن بوجود حقيقة فينا تخالف الجسم . ويركن تارة أخرى إلى بعض القضايا الفلسفية المسلمة من القدامى ليستعين بها على تحقيق غايته ، أو يبتكر تعليلات دقيقة وفروضاً أخاذة وآراء قيمة تسمو به على بيئته ، وتلتى مع ما انهى إليه علماء النفس المعاصرون .

فلم يدخر وسعاً فى إثبات حقيقة مغايرة للمجسم ومتميزة عنه كل التميز ، وأن فى الكائن الحى شيئاً غير لحمه ودمه هو مصدر حركته وحسه وتفكيره . وسواء أكان موفقاً فى برهنته دائماً أم لا ، فالمهم أنه اعتمد - كما اعتمد أنصار الملهب الروحى قديماً وحديثاً - على بعض الظواهر التى لا يمكن تفسيرها نفسيراً مادياً ، ورأى أنها تستلزم قوة كامنة ومبدأ خفياً هو النفس . وهذه الظواهر قسمان : جسمية وعقلية ، ومن الأولى يتطرق الحلل والوهن غالباً إلى برهنته .

فنى اللحظة التى يتحدث فيها عن الإحساس أو الحركة ، زاعماً أنها لاتفهم الا إن سلمنا بقوة روحية تشرف عليها وتنظمها ، نراه يبعد عن الآراء الحديثة كل البعد . أما حين يعرض الشخصية والتفكير والظواهر التفسية في وحديها واتصالها ، ويقرر أنها تستدعى أصلا غير الجسم ومصاراً مخالفاً البلن ، فإنه يلل بأفكار تقربه منا بقدر ما تبعده عن معاصريه . وهذا الجزء هو الباقي المخاف من برهنته ، والذي يجدر بنا أن ندخوه وتحفظ به .

ولسنا ندعى مطلقاً أنه أثبت وجود النفس بأدلة هى اليقين وحجج لا تقبل النقض ، فتلك كانت ولا تزال مشكلة المشاكل وموضع الجلاف بين الماديين والروجين ، ولكن لا نزاج فى أنه أهتدى فى هذا الباب إلى أكبر البراهين إقناعاً وأعظمها وضوحاً .

وهناك أمر آخر يستلفيت النظر ، وهو أنه يبدو عليه أنه يعتد بهذه البرهنة الاعتداد كله ، ويعنى بها عناية خاصة ، فما الذى حمله على ذلك ؟ أهو تقليد فلسفى يتابعه ؟ أو ظروف خاصة قضت عليه به ؟

(ه) يواعث هذه البرهنة ومصادرها :

لقد انقسم الباحثون إزاء طبيعة النفس من قديم إلى ماديين وروحين ، ولكن نخطئ كل الخطأ إن سوينا بين مادية التاريخ القديم ومادية العصر الحديث . ذلك لأنه ما كان يوجد لدى اليونانيين مادى خالص ولا روحى خالص ، وكثيراً ما التي الأمران . فلم يفرقوا تلك التفرقة الفاصلة بين ما له امتداد وما لا امتداد له ، على نحوما صنع ديكارت ، ومن هنا بدأ الاختلاف بين المادة والروح عندهم وكأنه اختلاف في الرتبة لا في الطبيعة (١) .

فالعدد الفيثاغورى – وهو أوضح مثل للتجريد – ليس روحاً خالصة ، بل هو دعامة الموجودات كلها وجوهر الكائنات على اختلافها ، مادية كانت أو روحية . وذرة ديمقريطس التي هي مادة صريحة تعتبر عنصراً للجسم والنفس معاً ، وكل ما هنالك من فارق هو أن ذرات النفوس البشرية تمتاز عن اللرات الأخرى بأنها مستديرة لطيفة سريعة الحركة .

فروحيون وماديون هذه آراؤهم لم تتسع مسافة الحلف بينهم ، ولم يفترةوا القراقاً بيناً فيا يتعلق بطبيعة النفس . وفوق هذا هم متفقون على القول بها وبوجودها ، وفلاسفة اليونان وأطباؤهم مجمعون على أن للظواهر النفسية مصدراً وأصلا تعتمد عليه بجانب الجسم .

وإذن لا نلحظ بينهم تلك المادية المفرطة التي ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وجاءت ثمرة من ثمار تقدم الطب وعلم وظائف الأعضاء . ولم يقنع أنصارها بتوضيح الظواهر الجسمية ، وإنما حاولوا أيضاً أن يفسروا أحوال النفس تفسيراً واقعيناً تجويبينا ، وذهبوا إلى أن المخ والجهاز العصبي كفيلان يتوضيح كل أعمال الفكر السامية ، وصرحوا بأنه « لا تفكير بدون الفسفور » ، وأن « المنج

يهضم الإحساسات بشكل ما ، ويفرز عصارة التفكير إفرازا عضوية (١) » . وما كان طب اليونان متقدماً تقدم الطب الحديث ، ولا كانت وظائف الأعضاء معروفة لديهم بقدر ما هي معروفة اليوم ، ولذا وقفت باديهم عند تلك الحدود الضيقة التي أشرنا إليها . ولم ير الروحيون منهم ضرورة ملحة للبرهنة على وجود النفس كما صنع الحلف ، فليس في مجاورات أفلاطون – على تعبدها – على وجود النفس كما صنع الحلف ، فليس في حيارات أفلاطون – على تعبدها ويعقد أرسطو في أكبر مؤلفاته السيكاوجية الباب الأول لمناقشة آراء السابقين في ماهية النفس وخواصها ؛ دون أن يعني كثيراً بإثبات وجودها (١) . وفي و التاسوعات ، فصل طويل عن هبوط النفس ، لم يعرج فيه أفلوطين على وجودها . وكأن هؤلاء الفلاسفة يرون أن هذا الوجود من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى إثبات .

فليس ثمة إذن تقايد فاسبى يرى ابن سينا ضرورة منابعته . ولمن كان قد ناقش أنبادو قليس وديمقريطس فى تفسيرهما المادى للإحساس ، إن هدين لم ينكرا وجود النفس إنكاراً تاميًّا (٢) . وما أجدرنا أن نبحث عن بواعث أجرى مباشرة دفعته لأن يجعل من وجود النفس موضوعاً لبرهنة متلاحقة لا يغفل عنها فى كل مؤلفاته السيكلوجية .

وهو نفسه يشير إلى هذه البواعث ويوضحها ، ويمكن أن تلخص فى أبرين : باعث مهجى ، وآخر موضوعى . فيقضى المهج القويم فى رأيه أن يبدأ الباحث بإثبات وجود النفس ، ثم ينتقل بعد هذا إلى شرح وظائفها . يقول : و من رام وصف شىء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت إنيته (يعمى وجوده) ، فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح . فواجب علينا إذب أن نتجرد أولا لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع فى تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها (1) و .

وهناك سبب آخر جوهري، ، هو أن بعض الماديين من معاصري ابن سينا

Cabanis, Rapport du physique et du moral, p. 138.

() Aristote, De l'ame, IL 2-5.

⁽ ٣) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٤ .

^(۽) ابن سينا ، رسالة في القوي النفسانية ، ص ٨ .

أو بمن سبقوه قليلا قد غالوا فيا يظهر مغالاة الماديين الجديثين وتطرفوا تطرفهم ، فوحدً وا بين النفس والجميم ، أو أنكر وا وجودها رأساً ، واعتبر وا الجسم مبعث الظواهر العقلية المختلفة . فلم ير بداً من أن يرد عليهم ويبين خطأهم ، وقد أشار اليهم صراحة في إحدى رسائله (١).

وليس بعزيز علينا أن نكشف عن هؤلاء الماديين ، فقد أشرنا إليهم من قبل . وذكرنا أن بينهم من أنكر النفس جملة ، أو من قال إنها جسم أو عرض لحسم . وفي مقلمتهم أنطنار مذهب الجوهر الفرد من المعتزلة أو من الأشاعرة . العلم المديل العلاف يقرز أن النفس عرض الجسم ، وأبو الحسن الأشعرى يشك في روحيها ، وتلميده أبو بكر الباقلا في يردد ما كان يقول به أبو الهديل (٢) .

وللمعتزلة والأنشاعرة شأمهم في تاريخ الثقافة الإسلامية ، ولآرائهم وزبها ، وقد استطاع الأشاعرة الأول أن يعيدوا بلدهب الجوهر الفرد مجده الذي تضاءل ، وقوته التي ضعفت، ، وابن سينا خصم لهذا الملهب ، وله عليه إعتراضات قوية وزدود مفخمة ، وهو خصم كذلك للنتائج المترتبة عليه . فكان طبيعيا أن يعي عناية كبيرة ابالبرهنة على وجود النفس ، وإثبات أنها تغاير البدن . خصوصا وعالمه عملوء بالنفوس والأرواح ، فالأفلاك عنده إنما تحركها نفوس فلكية ، والإنسان إنما أنما يغذيه نفس خاصة به ، والحيوان يتحرك بواسطة نفسه الحيوانية ، والإنسان إنما يعدرك ويسمو إلى مراتب الكمال عن طريق النفس الناطقة . وبما يلحظ أن ابن سينا يعدرك ويسمو إلى مراتب الكمال عن طريق النفس الناطقة . وبما يلحظ أن ابن سينا يعدرك ويسمو إلى مراتب الكمال عن طريق النفس الناطقة . وبما يلحظ أن ابن سينا الأشعرى والبلاقلاق بنقضه هذا ؛ وهو على كل حال يهدم الأساس الذي قام عليه الككار وجود النفس ١٦٠ .

ومما يؤيد هذا أنا نجد مفكراً آخر معاصراً لابن سينا يكشف عن هذه النزعة المادية ويصرح بأسهاء معتنقيها ، ونعنى به ابن حزم الأندلسي الذي حمل أيضاً على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ حملة عنيفة . وحاول البرهنة على وجود النفس محاولة شبيهة بما صنعه إبن سينا ، فيلاحظ أن المرء إذا أراد تصفية عقله وتصحيح رأيه شبيهة بما صنعه إبن سينا ، فيلاحظ أن المرء إذا أراد تصفية عقله وتصحيح رأيه

⁽١) الْبَنَ النَّيْنَا ؛ رَبَّالَة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ٢٠.

⁽ ٢) ص ١٢٥ - ١٢٦ .

⁽ ٣) ابن سينا ، النجاة ، ص ١٨٥٠ ـ ، ١٩ (٣)

تخلص من حواس الحسد وشوائبه ، وأضحى بحيث لا يرى من حوله ، وبذا يكون فكره أصنى وحكمه أسلم . وقد تذهب أعضاء الحسم عضواً عضواً ، ومع ذلك تبقى النفس فلا تفيى ولا تتحول (١) .

ويظهر أن برهنة ابن سينا قد أثرت حتى فى الأشاعرة أنفسهم ، فرأينا أبا المعالى إمام الحرمين يعدل عن نظرية أستاذه ، ويعلن أن النفس جوهر روحى من طبيعة إلهية لا يفنى بفناء البدن ؛ فوضع بذلك أساس المذهب الروحى الذى اعتنقه تلميذه الغزالى ، وأضحى دعامة من دعائم عقيدة أهل السنة (٢).

. . .

وإذا لم يكن ثمة تقليد فلسفى واضح فى البرهنة على وجود النفس ، فمن العبث أن نبحث عن أصول ثابتة يمكن أن يكون ابن سينا قد استى مها أدلته . حقاً إنه استخدام بعض الأفكار الفلسفية السابقة، ولكن برهنته تشتمل على عناصر كثيرة تؤذن بالابتكار والطرافة .

وهنا نقطة لا يفوتنا أن نشير إليها ، وهي أنه سبق لأغسطين – فيلسوف المسيحية في القرن الحامس الميلادي – أن سلك في البرهنة على وجود النفس سبيلا تشبه من بعض الوجوه سبيل ابن سينا الآنفة اللكر . فلهب إلى أن الحدم والنفس حقيقتان متميزتان تمام التميز ، فني حين أن الأول يشغل حيزا وله طول وعرض وعمق ، لا حيز الثانية مطلقاً وخاصها الوحيدة هي التفكير . ومن أجل هذا كان شعورنا بها وإدراكنا لها مباشراً ، فإن الفكر لا يحتاج إلى واسطة في فهم ذاته . وما دامت النفس تفكر فهي موجودة ، لأن تفكيرها يساوى وجودها تمام المساواة ، وقد يستطيع الإنسان أن يتجرد عن جسمه وعن العالم الخارجي في كل مظاهره ، وأن ينكر الحقائق على اختلافها ، ويشك في كل شيء ، إلا نفسه التي هي مصدر شكه ومبعث تفكيره ، فإنه لا يجد إلى الشك فيها سبيلا (٢٠)

⁽١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواه والنحل (طبعة القاهرة ، ١٣٤٧) يجه ، ص ٤٧-٨٤.

^{177 (7)}

St. Augustin, De trinitate, Lib. X, cap. X, art. 13-16; Gilson. Introduction () à l'étude de St. Augustin, p. 56-59.

وهذا الجزء الأخير بوجه خاص من البرهنة الأغسطينية يذكرنا ببرهان الرجل الطائر، وإزاء هذا يحق لنا أن نتساءل : هل تأثر ابن سينا بأغسطين، أو الأمر مجرد توافق خواطر ؟ لم يثبت مطلقاً أن مؤلفات الأخير نقلت إلى العربية ولا نجد أية وسيلة سمحت لابن سينا بالأخد عنه . ويرجع الاستاذ جاسن أنهما معاً صدرا عن أصل إسكندرى ، ولا سيا وهما شديدا التعلق بأقلوطين وتعاليمه (١) . ولكنا لم نقف على شيء تما وصل إلينا يشهد بأن رجال مدرسة الإسكندرية حاولوا البرهنة على وجود الفس على النحو السابق ، وقد تصفحنا بوجه خاص لا كتاب الربوبية ، وقد تصفحنا بوجه خاص لا كتاب الربوبية ، وقد كتاب العلل ، فلم نجد فيهما شيئاً من ذلك .

ولسنا ندرى ما المانع أن يكون برهان الرجل المعلق فى الفضاء من ابتكار ابن سينا واختراعه ، خصوصاً وقد عودنا صوراً فرضية أخرى كثيرة ، كحديث وحى بن يقظان ، و و رسالة الطير ، التى تدل على خيال خصيب ومهارة فى التصوير . وعلى فرض أنه عالة على من قبله فى بعض عناصر برهانه ، فليس هناك شك فى أن الصورة الجدابة التي صوره بها من بنات فكرة وإنتاجه الشخصى . ويخيل إلينا أنه كان مغتبطاً بفنه معجباً بتصويره ، ولا أدل على هذا من أنه أبرزه مرتبن فى و كتاب الشفاء ، وعاد إليه مرة ثالثة فى و الإشارات ، (٢) . وهذا التصوير هو الذى ميز برهنته من برهنة أغسطين ، وإن كانتا تلتقيان فى وهذا التصوير هو الذى ميز برهنته من برهنة أغسطين ، وإن كانتا تلتقيان فى الغاية والمرى .

فابن سيتا قان استن إذن فى البرهنة على وجود النفس سنة لم تكن معروفة من قبل بكل معلمها ، لا فى العالم اليونانى ولا فى العالم العربى . والفارابى الذى أثر فيه من علمة نواح لم يفطن لها فطنته . ولم يقم دليل مطلقاً على وجود صلة بينها وبين برهنة أغسطين ، اللهم إلا أن الفيلسوفين دينيان روحيان ، يعنيهما إثبات وجود النفس والاعتراف جا على أنها حقيقة تتغابر البدن ، ولم يبق الآن إلا أن نقول كلمة عن مدى تأثر الحاف بهذه البرهنة .

Gilson, Arcihoss, T. IV, p. 41 (en bas).

⁽ ۲) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨١–٢٨٣ ، ٣٦٣ ؛ الإشارات ، ص ١١٩ – ١٢٠

(و) أثرها :

فى برهنة ابن سينا - كما أسلفنا - جانبان: أحدهما موضوعى ، والآخرشكلى - فمن حيث الموضوع اشتملت على أدلة متعددة تباين الحلف فى تقديرها والتعويل عليها ، ومن حيث الشكل ينبغى أن يبدأ بإثبات وجود النفس قبل التكام عن خصائصها ، كى تنصب الصفات على موصوف ثابت . وقد أثرت هذه البرهنة بجانبها الشكلي بقدر ما أثرت بجانبها الموضوعى . فالتزم باحثون تلك السنة التي استنها ابن سينا ، من اعتبار الوجود مسألة مبدئية يجب إثباتها ومناقشها قبل اللخول فى تفاصيل الحديث عن حقيقة النفس ووظائفها . وردد آخرون براهينه ، المفضاين بعضها على بهض ، ومحاولين أن يزيدوها وضوحاً وقوق . ولم يقف هذا الأثر عند المسلمين بل جاوزهم إلى المسيحيين ، ولم يقتصر على القرون الوسطى بل امتد صداه إلى التاريخ الحديث .

وإذا ما بدأنا بالغزالي وجدناه ، وإن كان قد أخبَّر في المقاصد ، الكلام عن البرهنة على وجود النفس ، ينظمها نظماً ويرتبها ترتيباً يفوق كثيراً ما صنعه ابن سينا (١) . ويليه فخر الدين الرازى الذي يخلفه بحق ، والذي لم يأل جهداً في مزج الأفكار الفاسفية بالبحوث الدينية ، وإن كان يناقشها ويعارضها . ولم يخرج عن هذه السنة أيضا أولئلكم المؤلفون الذين خلطوا الكلام بالفلسفة خلطاً تأماً ، والذين قدر لمؤلفاتهم أن تشغل الأذهان في العالم الإسلامي طوال القرون السبعة الأخيرة ، كالنسفي في «عقائده » والإيجى في «مواقفه » .

ويكنى على سبيل المثال أن نذكر صنيع الرازى فى هذا الصدد. فى كتابه و محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، لايكاد يعرض لموضوع النفوس البشرية حيى ببدأ و ببيان ماهية ما يشير إليه كل إنسان بقوله أنا ، وفى هذا العنوان وحده ما يذكرنا بعبارات وردت على لسان ابن سينا (٢) . وفى كتاب آخر و معالم أصول الدين ، يقف الباب الثامن على النفوس الناطقة ، ويتحدث فيه عن عشر

⁽١) النزال ، مقاصد الغلاسفة ، ص ٢٩٢ .

⁽ ۲) الرازي ، الحصل ، ص ۱۹۳ .

مسائل ، يبدأ أولاها بقوله : « الصحيح أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة (١) .

على أن الأمرلم يقف عند هذه النقطة الشكلية ، بل استمسك الهولاء الباحثون ببراهين ابن سينا في مقدماتها وصياغتها . ولكن يلاحظ أولا أنهم أهملوا البرهان الطبيعي السيكلوجي أو برهان الحركة ، لما تبينوا من ضعفه . أما برهان ه الأنا ، ووحدة الظواهر النفسية ، وبرهان الاستمرار فقد توسعوا فيهما ، وأكسبوهما قوة ربحاً تزيد على ما لمسناه لدى ابن سينا (٢) . ومن الغريب أن برهان الرجل الطائر لم يستوقفهم ، مع أنه كان عزيزاً على صاحبه .

وفوق هذا لم يقنع هؤلاء الباحثون بهذه الأدلة العقلية ، وأبوا إلا أن يضيفوا اليها أدلة أخرى نقلية تُثبت أن الإنسان في حقيقته شيء آخر سوى البدن . مثل قوله تعالى : إذ لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، ولا يتتصور الحياة بعد القتل إلا عن طريق مغاير للجسدا، وهو طريق الروح (١٠) . وكما جاء في الحديث : ﴿ إِذَا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش وهو يقول : يا أهلي و ياولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي ، وفي هذا ما يؤذن بأن الإنسان بعد موت البدن الإيزال جوهرا حياً ناطقاً ، وما ذاك إلا بواسطة نفسه (١٤)

يتضح من كل هذا أن البرهنة على وجود النفس التى رسمها ابن سينا بقيت متدارس فى الشرق إلى اليوم ، واحترم فى الجملة شكلها وموضوعها ، وإن كانت قد حدفت منها أجزاء وأضيفت إليها أخرى ، وإذا كان برهان الرجل الطائر لم يصادف هنا النجاح المرجو ، فإنه قدر له نجاح باهر فى مكان آخر .

ولا نظننا في حاجة بعد ما تقدم أن نعرج على مدرسة الأندلس ، فآثارها في الشرق غير واضحة ، وربما كانت آراؤها السيكلوجية في الغرب أظهر . على

⁽ ١) الرازي ، مَعِالُم أَصَوْلُ الدِّينُ (عَلَى هَامَثُنَ الْحَصَلُ) ، ص ١١٤ .

۲) المسلارنفسه ، ص ۱۱۵ – ۱۱۷ .

⁽ ٣) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

⁽٤) المبدر لقسه .

آن حدیث ابن رشد عن وجود النفس – كحدیثه عن خلودها – ضعیف مهافت ، ولیس فیه ما یدعو لان نقف عنده .

. . .

وأما العالم الغربي فقد كان لبرهنة ابن سينا فيه شأن لا يقل عن شأنها في العالم الإسلامي . وكلنا يعلم أن و الشفاء ، ترجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي ، وكان للجزء المتعلق بالنفس منه أكبر الأثر في رجال الفلسفة المسيحية . ولم يكد يفرغ جندسالينوس من ،ترجمته حتى أقبلوا عايه يتدارسونه ويأخذون عنه عتلف الآراء . على أن جندسالينوس نفسه لم يكن مجرد ناقلي ، بل يعتبر الواضع الأول لدعائم علم النفس السينوى في الفاسفة المدرسية المسيحية (١) .

وقد أخد المدرسيون - فيا أخدوا من آراء ابن سينا السيكارجية - برهنته على وجود النفس ، وراقهما منها بوجه خاص برهان الرجل الطائر ، فأعاده الكثيرون منهم بنصه أحيانيًا ، وعلى الأخص أتباع أغسطين مثل جيوم الأفرني وحنا الروشيلي . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ما يوجد من شبه بين هذا البرهان والبرهنة الأغسطينية ، وكأن هؤلاء المدرسيين ازدادوا تعاقبًا به حين رأوه يقترب من آراء أستاذهم اللاتيني (۱) لذلك استمروا يرددونه فيا بينهم إلى عصر النهضة ، بل لقد بني معروفيًا أيضاً - فيا يظهر - إلى أن جاء ديكارت فنادي بمبدأه الكوجيتوا المشهور . ولقد عاهد هذا الفيلسوف نفسه على أن يرفض - في مجمله عن الحقيقة - كل ما يتطرق له الشك لأن دواسنا في حال اليقظة تخفها وتنقل إلينا العالم كل ما يتطرق له الشك لأن دواسنا في حال اليقظة تخفها وتنقل إلينا العالم الخارجي نقلا مشوهيًا ، وغيلتنا أثناء النوم تغذق علينا صوراً وأوهامًا لا أساس لمل أخلد يشك إلى حقيقة ثابتة هي أنه يفكر ، وما دام يفكر فهو موجود ، وفي مقدور الشكاك واللا أدريين أن يهدموا يفكر ، وما دام يفكر فهو موجود ، وفي مقدور الشكاك واللا أدريين أن يهدموا يفكر ، وما دام يفكر فهو موجود ، وفي مقدور الشكاك واللا أدريين أن يهدموا يفكر ، وما دام يفكر فهو موجود ، وفي مقدور الشكاك واللا أدريين أن يهدموا يفكر ، وما دام يفكر فهو موجود ، وفي مقدور الشكاك واللا أدريين أن يهدموا

يقول و قد أستطيع أن أفترض أن لا حسم لى وأن لا عالم ولا مكان أحل فيه ، ولكنى لا أستطيع لهذا أن أفترض أنى غير موجود ؛ بل على العكس ينتج قطعًا في وضوح من شكى في حقيقة الأشياء أنى موجود . . نقد عرفتُ إذن أني الأ

Ibid., T. IV, p. 41 (en bas). (Y) Gilson, Archives, T. I, p. 48. () Hamelin; le système de Descartes, p. 122.

جوهر ذاته وطبيعته التفكير ، ولا يحتاج في وجوده إلى مكان ولا يخضع لشيء مادى . وعلى هذه الصورة « الأنا » أو النفس التي هي أساس ما أنا عليه متميزة تمام التميز من الجسم ، بل هي أيسر معرفة منه ، حتى في حال انعدامه لا تنقطع هي عن أن توجد مع كل خصائصها (١) » .

هذا هو و الكوجيتو ، الديكارتى ، وهذه هى البرهنة عليه . ولا يجد القارئ صعوبة فى أن يدرك وجوه الشبه بينها وبين البرهنتين السابقتين الأغسطنية والسينوية . وقديمًا لاحظ أرنولك أن ديكارت بحاكى أغسطين تمام المحاكاة فى إثباته وجود النفس وتميزها من البكن (٢) ، ولم يبق عجال المشك فى أن أبا الفاسفة الحديثة قرأ مؤلفات الفيلسوف اللانيني ، وخاصة ما انصل منها بالنفس وخلودها (٢) ، وحديثًا وهو نفسه يصرح باغتباطه لموافقة والكوجيتو ، لخواطر أغسطين (١) . وحديثًا استطاع ليون بلنشيه أن يبين فى سعة وتفصيل جديرين بالإطراء الأفكار التى سبقت والكوجيتو ، الديكارتى ومهدت له (١٠) ، غير أنه فاته أن يشير إلى الصلة بينه وبين برهان الرجل الطائر .

وقد حاول أخيراً المستشرق الإيطالى قورلانى أن يتلافى هذا النقص فكتب في مجلة Islamica فصلا عنوانه و ابن سينا والكوجيتو الديكارتى (٢) و وفيه يعرض برهان الفيلسوف العربى وترجمته اللاتينية القديمة ، ثم يقارنه بما جاء به ديكارت موجهاً عنايته الكبيرة إلى بيان أثر الحواس والخياة لديهما . وينتهى بعد كل هذا إلى النتيجة الآثية : وهي أنه يستبعد أن يكون ديكارت قد قرأ ابن سينا رأساً لقلة المطبوعات وعدم تداول مؤلفاته في الأيدى ، ويرجع أن يكون قرأه عن طريق جيوم الأفرني (٧) .

ولكنا نلاحظ أن ترجمة ٥ كتاب الشفاء، اللاتينية أعيد طبغها في البندقية

Ibid: Meditations, p. 11.	(1)	
Hamelin, la système, p. 122.	(Y)	
Bréhier, Histoire de la philosophie, T. II, p. 73.	(٢)	
عَبَّانَ أَنْهِنَ ، ديكارت (الطبقة الثانية) ، ص ١٢٣ .	(1)	•
Blaticher, Les aitheidents historiques du "je pense donc je suir", Paris 1920.	(•)	
Furlani, "Avicensa e il cogito", in Islamica, Leipzig, 1927.	(٢)	
Ibid., p. 70.	(Ÿ)	

ثلاث مرات بين سنتى ١٤٩٦ و١٥٣٦ ، فتكون آخر طبعة منها ظهرت قبل ميلاد ديكارت بخمسين سنة فقط . ونحن نعلم كيف آثيرت مشكلة النفس وخلودها لعهده ، فمن المحتمل أن يكون الباحثون قد لجثوا إلى كل المصادر الممكنة لحلها . وابن سينا من أطول الفلاسفة حديثاً فيها وأكثرهم غراماً بها . وقد أبان رينان من قبل مقدار تعلق السربونيين ورجال الدين في باريس بالفلسفة الإسلامية بوجه عام ومناقشتهم لها وردهم عليها وبحثهم عن أصولها ومصادرها (١١) ، فلا يمكن أن تكون قد فاتتهم مطبوعات البندقية المتقدمة ، خصوصاً وقد لمسوا قرابة وشبها بين آراء ابن سينا وأغسطين . وفي مكتبة باريس الأهلية أكثر من نسخة من هذه المطروعات ، ويغلب على الظن أنها وصلت إلى السربون منذ ذلك التاريخ (١٠) ، وإذا كان أرنولد قد أشار إلى أغسطين فقظ ليبين أن ديكارت عالة على من قبله ، وإذا كان أرنولد قد أشار إلى أغسطين فقظ ليبين أن ديكارت عالة على من قبله ، فلعل ذلك راجع إلى أله تخير شخصية معروفة من العالم المسيحى المحيط به .

على أن ديكارت لم يتنبه إلى ابن سينا عن طريق جيوم الأفرنى فقط ، بل يغاب على ظننا أنه اهتدى إليه أيضًا فى ثنايا مؤلفات زوجر بيكون ، أخلص تلميل بين المسيحيين لفلاسفة الإسلام ؛ وقد قرأ ديكارت بيكون هذا وتأثر به فى نواح مخلفة . وسواء أوقف ديكارت على ابن سينا مباشرة أم من طريق غير مباشر ، فكل الدلائل قائمة على أن برهان الرجل الطائر جدير بأن يعد بين الأفكار التى سبقت و الكوجيتو) الديكارتى ومهدت له (٢) . وإذا كان ديكارت مدينًا لأغسطين بشىء فى صوغه وتصويره ، فهو مدين كذلك بدرجة لا تقل عن هذا لأبن سينا ، لا سيا وإلى الأخير يرجع الفضل فى بعث الأفكار الأغسطينية من مرقدها وتوجيه اللاتينيين من جديد نحوها ثوجيهًا نشيطًا فى القرون الأربعة السابقة الديكارت . وهو مع زميله ابن رشد فحد أثارا فى العالم الغربي منذ القرن الثانى عشر وشكلة العقل ، والنفس ، ونظرية المحرفة بوجه عام ، إثارة امتد صداها إلى عصر النهضة . وواضح أنه لا بعيب و الكوجيتو ، فإن اتفاق الآراء على أمر يزيده قوة فوق اهتدى إليه من قبل عن طريق آخر ، فإن اتفاق الآراء على أمر يزيده قوة فوق

(1)

Renaii, Averols; p. 267-278.

Catalogue de la Bibliothèque nationale, Resérve, R. 82 (1), 82 (2), 83, 613.

طrohives, I, p. 63 (en b). الظر : الظر الله ، النظر الله على نقلك ، النظر الله على المؤسس معنا غلى نقلك ، النظر

قوته ، ويقيناً إلى يقينه . وليس ثمة داع لأن نجهد أنفسنا - كما صنع هملان وغيره - في أن نثبت بأى ثمن أن ديكارت مبدعه الأول ، فإن هذه محاولة فاشلة ولا تتفق مع روح البحث العلمي (١٠) . ولا يعيب ديكارت نفسه أن يكون قد سبق إليه في صورة غير الصورة التي أظهره بها ، وثوب غير الثوب الذي ألبسه إياه ؛ فإن الفكرة الواحدة تتشكل بأشكال مختلفة تبعاً للمذاهب الفلسفية التي تبدو فيها .

. . .

٤ _ ماهية النفس

قد يظن أنا وقد أثبتنا وجود حقيقة مغايرة للجسم - لم يبق أمامنا صعوبة في تعرف حقيقتها وتحديد ماهيتها ، ولكن الأمر على عكس ذلك . فتحديد النفس في الواقع ليس من المسائل الهيئة ، وربما كان أعسر من البرهنة على وجودها ؛ ولا أدل على هذا من أن الفلاسفة اختلفوا فيه من قديم . ويتصور ابن سينا أن أيسر طريق لتذليل هذه الصعوبة هو أن يستعرض آراء من سبقوه محللا ومناقشا ، أيسر طريق لتذليل هذه اللي يقره والحد اللي يوتضيه .

(١) آراء الفلاسقة السابقين لسقراط:

لقد اختلف هؤلاء الفلاسفة في حقيقة النفس ، وفي مقدمتهم فيثاغورس وأنبادوقليس وديمقريطس ، وإن كان ابن سينا لم يصرح بأسمائهم . ويرجع

Hamelin, Le système de Descartes, p. 122-123.

اختلافهم في رأيه إلى أن للنفس أثرين ظاهرين ، هما الحياة والحركة من جانب والإدراك من جانب آخر . ففريق أخذ بالأمر الأول وحال تحديد النفس بواسطته فقط ، وفريق آخر لم يفهم في طبيعتها إلا الإدراك ، وفريق ثالث رأى أن يجمع بين هذين الجانبين . ويراد بالفريق الأول كل أولئاك الذين اعتبروا النفس مصدر الحياة والحركة الذاتية ، فخلطوا بينها وبين الدم الذي إن سفح كان المرت ، أو بينها وبين الجواهر الفردة – أو الهباء كما يسميه ابن سينا – التي كان يظن أنها متحركة دائمًا . وأما الفريق الثاني فيعتقد أن الذيء لايدرك سواه إلا إذا كان مبدأ له ومتقدماً عليه ، ولذلك عدوا النفس واحداً أو جملة من المبادئ التي يختلف نوعها وعددها تبعمًا للفلاسفة . فظنوا أنها نار أو هواء أو أرض أو ماء أو بخار ، أو جعلوها مركبة من العناصر الأربعةِ كما ذهب إلى ذلك أنباد وقليس ، زعما منه أن الشبيه فقط هو الذي يدرك الشبيه ؛ فلا بدأن أن يكون في النفس جزء من الأشياء التي تدركها . وأما الفريق الآخر فيرد النفس إلى العدد ، لأن الأعداد مبدأ الوجود والحركة والأدراك (١).

ولم يقنع ابن سينا بتلخيص هذه الآراء ، بل ناقشها مناقشة طويلة عنيفة ، نكتني بسرد أمثلة منها . فيعترض على الفريق الأول أنه لم يفسر السكون ، ذلك لأن النفس إن كانت متحركة بداتها فكيف تسكن ؟ على أنه ليس من السهل على هذا الفريق أن يحدد نوع الحركة الذي تقوم به النفس . ويوفض ابن سينا الملهب الدري الذي أثبت بطلانه في نواح أخرى . ولا يخفي تهكمه بأوائسك اللين يزعمون أن الكائن لا يدرك إلا ما صدر عنه ، ملاحظًا أن الإنسان يعلم أشياء كثيرة لم يقل أحد إنه أصل لها . وليس بصحيح مطلقاً أن الشبيه نقط هو الذي يدرك الشبيه ، لأن لو سلم هذا الكان معناه أن العالم العلوى لا يعوف من أمر العالم السفلي شيئنًا (٢).

ولسنا في حاجة أن نشير إلى المصدر اللبي استي منه ابن سينا معلوماته هذه ، فإن الفصل الذي عقده في والشفاء ، تحت عنوان : و في ذكر ما قاله القدماء فى النفس وجوهرها ونقضه ، يتلاقى تماماً مع ما جاء فى الباب الأول من ﴿ كُتَابِ

⁽ ۱) ابن سیناه ، الشفاه ج ۱ ، ص ۲۸۲ . (۲) المصدر نفسه ، ج ۱ ، ص ۲۸۲ – ۲۸۴.

النفيس » لأرسطو (1) . فتلخيص الآراء صورة مما حكاه أرسطو ، ومناقشتها أيضناً تبدو صدى لمناقشته . فتلمذة ابن سينا واضبحة ، وإعادته لأفكار الفياسوف اليوناني ظاهرة.

ولكن لا نزاع في أن وقوفه على هذه الآراء ومناقشته لها قد مكنه من تبين مواطن الضعف فيها ، وهيأ له الفرصة لتخير التعريف الملائم . إلا أن هناك فيا يظهر عاملين يتقاسمانه ، وصوتين عظيمين يتجاذبانه ، وهو بينهما في حيرة واضحة وتردد ظاهر أو تناقض مكشوف أحياناً . فحين يقرأ عبارات أرسطو الأخاذة وتحليلاته المنظمة واعتراضاته المفحمة ، لا يلبث أن يرددها ويسير وراءها . وحين يسمع أفلاطون ينادى مجوهرية النفس وتميزها التام من البدن ، يستولى عليه هذا النداء ويصادف هوى في نفسه ، وإن كان لا يتفق مع أرسطو . وقد يقف موقفاً وسطاً بين هذين الطرفين المتقابلين ، محاولا الجمع والتوفيق بينهما . وسنتين بالمدقة فيا يلى علام استقر رأيه .

(ب) النفس صورة الحسم:

كل جسم طبيعي مركب من مادة وصورة ، فالمادة مجرد استعداد الوجرد ، أو إن شئت جزء من الوجود ولكن بالقوة ؛ والصورة عامل تحول وتأثير ، أو إن شئت جزء من وجود الشيء ولكن بالمفعل . فالوجود متوقف على المادة والصورة معنا ، وهما بدورهما متلازمان ، فالمادة تتقوم بالصورة ، والصورة تقوم المادة . والمادة المطلقة لا وجود لها في الأعيان بمعزل عن صورتها ، فإن عزلت عنها في الوهم كان الفناء . والصورة أكمل وأشرف من المادة لأنها فعل والفجل أسمى من القوة . وبالصورة تتميز الأجسام بعضها من بعض وتتحدد ماهيتها وتقوم بوظائفها ، فالأرض لا تفترق عن الماء بمادتها بل بصورتها ، والسيف لا يقطع بجديده بل فالأرض لا تفترق عن الماء بمادتها بل بصورتها ، والسيف لا يقطع بجديده بل

وما الإنسان إلا جسم طبيعى ، فهو مكون من مادة وصورة ، ومادته هى البدن ، والصورة النفس ، وبالأخيرة يتميز من الكائنات غير الحية ، لأنها مصدر حياته وحسه وحركته ؛ فالنفس إذن صورة الجسم . والصور كمالات

Aristote, Do l'àna, I, 2-5. (١) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٨٧ وانظر أيضاً

⁽٢) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٧-٢٣ ؛ النجاة ، ص ١٦٠ ٣٣٢-٣٣٣ .

كلها وكمالات أولية ، لأن وجود الأشياء المختلفة لا يكتمل إلا بها . وليست النفس كمالا أولينًا لجميع الأجسام ، بل الأجسام الطبيعية وحدها التي تمتاز بالحياة عن الأجسام الصناعية ، وتشتمل على آلات وأخضاء تقوم بوظائف متباينة ، فهي كمال أولى لجسم طبيعي آلى (١) .

وهنا أيضًا ما أغنانا عن أن نشير إلى مصدر دلمه الأفكار ، فإن مبدأ الهيولى والصورة من المبادئ الرئيسية التي قامت عايه: الفاسفة الأرسطية . وقد شاء أرسطو أن يفسر به مشكلة التغير كلها ، وأن يطبقه تبعاً على علم النفس الذي هو جزء من الطبيعة . ولم يصنع ابن سينا شيئًا أكثر من أنه اعتنى البدأ وأقرَّ تطبيقه . وهو فيا تقدم إنما يلخص الفصلين الأول واناني من الباب الثاني مِن وكتاب النفس (٢) ٤ . ولم يكتف بأن يأخذ بآراء أرسطو ، بل أبي إلا أن يردد بعض ألفاظه وعباراته . فلفظ وكمال a الذي يتشبث به ويبني عليه تعريفه ترجمة صحيحة لكلمة و أنتليشيا ، اليونانية ، وقوله (إن النفس صورة الجسم ، ترجمة أخرى لتعبير أرسطي مشهور (٣) . فإذا كان هذا التعريف قاقصًا أو معيبًا ، فليس الفيلسوف العربي مسئولا عن ذلك وحده ، بل يشاركه فيه أستاذه اليوناني . وإذا تركنا جانبًا لفظ «كمال» أو «أنتايشيا» وما يثيران من بحرض ، **غ**إنا لا نلبثأن نصطدم بتلك الجملة المشهورة : « النفس صورة الجسم » . تعبير زائع. وأخاذ من غير شك ، ولكنه لا يقدم كثيراً في تفهم حقيقة النفس وتحليبك ماهيتها ؛ وكم عودنا أرسطو هذه التعبيرات الَّى يجمل فيها بعض المشاكل دون أن يجلها . ونحن نسلم أن فكرة االصورة من الأمور الجوهرية في مذهبه ، إلا أنها في الرقت نفسه من أدَّق نقطه وأصعبها تلاؤميًّا مع نزعته الواقعيَّة ؛ فإن من يقول. بالصورة يدنو من المثالية الأفلاطونية وإن تحاول عليها .

والواقع أن أرسطو لم ينال جهداً فى نقد مثالية أفلاطون التى تفول إن النفس جقيقة متميزة من الجسم ، ويصرح بأن ما ذهب إليه الأفلاطونيون والفيثاغوريون من أن النفس جوهر روجى أشبه بالحيال منه بالحقيقة . ولا يستطيع أن يتصور

⁽١) أبن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٧٨- ٢٨٠ ؛ رسالة في النفسانية ، ص ٢٤-١٢١

Aristote, De l'âme, II, 1-2.

الفلسفة الإسلامية – أول (٣)

أن نفسًا ما تأتى من الحارج وتحل فى جسم ما ، وكيف نقبل هذا ومؤداه أن النفس تلخل الجسم كما يوضع مظروف فى ظرف خاص ؛ ومن المقرر أن المادة غير قابلة للعزل عن صورتها (١). ومع هذا فإن أرسطو يفسر النفس تفسيراً أدخل فى باب المثالية من فرص أستاذه ؛ فإنه يعتبرها صورة ، وليست الصورة شيشًا أو مادة بأى شكل من الأشكال . وهذا تناقض ظاهر ولازم الكل فياسوف واقعى يحتفظ بقسط من المثالية !

ويظهر أن ابن سينا قد أدرك ما فى التعريف السابق من نقص، بدليل الاحظه من أنه لايفسر النفس من حيث هى، وإنما يعرفها من ناحية صلتها بالجسم (٢). لهذا لم ير بداً من توضيحها توضيحها ذاتياً ، ورضع حد كادل لها لا يكون الماراض أو ملاحظة . وقد بدل فى تكوين هذا الحد الجديد جهوداً عنيفة و فضنية ، ولكنها لم تكن ضائعة لأنها انتهت به إلى التعريف الذى يقره ويرتضيه .

(ح) جوهرية النفس :

لعلنا نذكر أن برهنة ابن سينا على وجود النفس كأنت ترمى كلها إلى إثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التمييز ، فلا يمكن إذن أن تكون صورته ولاعرضًا من أعراضه . بل بالعكس هى شيء آخر يقابله تمام المقابلة ويخالفه كل المخالفة ، بحيث إن إدراكنا لها بعيد عن الجسم وعن كل ما هو جسمى ؛ والإدراكات المتميزة تستلزم حقائق متميزة تصدر عنها . وقلى هذا فالبرهنة الآنفة وهي من عمل ابن سينا – تتنافى مع القول بأن النفس صورة الجسم ، وكأنما كان هذا القول عدوى سرت إليه لا تتمشى مع مجموعة آرائه الأخرى . فكأنما كان هذا القول عدوى سرت إليه لا تتمشى مع مجموعة آرائه الأخرى . فلذا عدل عنه إلى تعريف آخر يبدو أكثر وضوحاً وانسجاماً ، وقرر أن النفس جوهر قائم بذاته . ولا يكتفى بأن يدعى الدعوى ويرساها على علاتها ، وإنما يأخذ على عاتقه إثباتها . فيلاحظ أن الجوهر والعرض متقابلان ، بل متناقضان وإن كان تناقضهما غير صريح ؛ ذلك لأن كل ما ليس بجوهر عرض . مناقضان وإن كان تناقضهما غير صريح ؛ ذلك لأن كل ما ليس بجوهر عرض . فإذا استطعنا أن نثبت أن النفس ليست واحداً من الأعراض ، ثبت تبعاً أنها جوهر .

Tbid., 407b, 13. (1)

⁽ ۲) ابن سينا ، الشفاء ، ج ۱ ، ص ۲۷۹ .

ولعل أول شيء ينني عنها العرضية هو أنها مستقاة كل الاستقلال عن الجسم ، وهذا الأخير عتاج إليها تمام الاحتياج في حين أنها لا تمتاج إليه في شيء . فلا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إن اتصلت به نفس خاصة ، في حين أن النفس هني هي سواء اتصلت بالجسم أو لم تتصل به . ولا يمكن أن يرجد جسم بدون النفس ، لأنها مصدر حياته وحركته ، وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الحسم . ولا أدل على هذا من أنها متى انفصات عنه تغير وأصبح شبحاً من الإشباح ، في حين أنها بالانفصال والصعود إلى العالم العلري تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس إذن جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض ابخسم (۱) . بوليس القول بجوهرية النفس من الآراء التي ابتكرها ابن سينا ، نقد سبقه بوليس القول بجوهرية النفس من الآراء التي ابتكرها ابن سينا ، نقد سبقه إليه أفلا عون مورة المجسم ، لأن من المبادئ المقررة أن ابس ثمة وجود فلا يمكن أن تكون صورة للجسم ، لأن من المبادئ المقررة أن ابس ثمة وجود مستقبل للصورة بمعزل عن مادتها . ولكن ابن سينا يذهب منفقاً مع الفارابي سستقبل للصورة بمعزل عن مادتها . ولكن ابن سينا يذهب منفقاً مع الفارابي سينا إلى أن النفس في آن واحد جوهر وصورة : جوهر في ذاتها ، وصورة من حيث

صلتها بالجسم (٢) . وكأنه شاء بهذا أن يونق بين أفلاطون وأرسطو ، فأخذ بفكرة الجوهر الأفلاطونية وفكرة الصورة الأرسطية ، وأطاقهما مغاً على النفس . وامل مما يستر له ذلك أن كلمة و جوهر ، الله أرسطو ليست محدودة المعنى ، فتطاق على المادة تارة ، والصورة أخرى ، وعايهما معاً مزة ثالثة ؛ هذا إلى أنا نعرف لديه الصور الجوهرية كعقول الأفلاك . إلا أن هذا توفيق لا يبخاو على كل حال من

على أن الفارانى وابن سينا - فيا يظهرت لم يبتدعاه ، فقد قبل به من قبل في مدرسة الإسكندرية ، وذلك أنا نلحظ أن صاحب اكتاب الربوبية ، يفسر عبارة أرسطو المشهورة : « النفس صورة الجسم » تفسيراً يشبه كل الشبه ما قلمناه . فهو يدافع أولاكل الدفاع عن جوهريتها ، ويبرز هذا ما .استطاع ؛ ومع ذلك

تهافت وتناقض ٥

^(1) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٥ :

⁽ ٢) المعدر نفسه ، ج أ ، من ٢٧٩ ؛ الظر أيضاً :

لا يرى غضاضة في أن تكثون صورة من حيث علاقتها بالحسم. ، وبدا خلط بين الأقلاطونية والأرسطية (١).

ومهما يكن من أمر هذا السند التاريخي فإنه لا يقوى مركز ابن سينا ، ولا يزيد في الأهر شيشا أكثر من أنه أخذ بتوفيق غير موفق ، وكأنه أحس بهلما الضعف ، فحاول أن يتحاشاه ويتخلص منه ، وذلك أنه كلما بعد عن جو الآراء الأرسطية وخلص إلى تفكيره الخاص عدا النفس جوهرا فحسب ولم يشر قط الأرسطية وخلص إلى تفكيره الخاص عدا النفس جوهرا فحسب ولم يشر قط الله أنها صورة . فعندما يعرفها في «الشقاء» و «النجاة » ، الله ين يجارى فيهما بماعة المشاتين ، يقول إنها كمال وصورة اللجسم ؛ وإذا ما انتهى إلى و الإشارات، اللهي يبادو فيه استقلاله وشخصيته ، لا يتحدث عنها! إلا باسم الجوهر والجوهر والجوهر الروحاني القائم بلهاته .

(د) روحانيس :

لا يكنى لتعزيف النفس أن نقول إنها جوهر ، فهلها جنس لا تتميز به من الجواهر الأخرى في شهره ، وينبغى أن يضاف إليه فصل أو فصول كى يكتمل التعريف . والفصل الفاصل هنا هو روحيتها التي تفترق بها عن الجسمية افتواقاً ، تلمنا . وإذا كلف ابن سينا قد جلا في إثبات جوهريتها ، فإن جهده يتضاعف لبيان أنها من الجواهر الروحية ، وفته الجللي يبلغ قمته . فيذهب في إثبات ذلك مناهب شي ، ويقيم الدليل تلو المدليل أنها ، مستعينا ببعض المبادئ الرياضية والمعلومات الطبية ، أو معولا على ملاحظاته السيكلوجية . وسنحاول تلخيص أدلته هذه ، خصوصاً ومن بينها المعقد الغامض ، أو ما يشتمل على آراء لا يزال أما وزن من الناحية السيكلوجية .

فيقرر أولا أن النفس جوهر يدرك المنقولات والمعانى البكلنية ويشتمل عليهان، وجوهر هذا شأنه لا يمكن أن يكون جسما ولا قائمًا بجسم . فلك لأن النفس هي التي تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع وتستخلصها من الجزئيات ، فلا يمكن أن تضعها في حيز جديد ؛ ولن يصير الكلي كلينًا ولا المعقول معقولا بالفعل إلا إذا

⁽١) كتاب الربوبية ، ص ٤ ، ٧ ، ٢٤ :

انتزع من المكان وفهم في ذاته بعيداً عن عوارض المادة (١) .

وإذا قلنا بمادية النفس لزم أن تحل المعقولات في مكان . وهذا محال . لأنها إن شغلت حيزاً ، فإما أن يكون قابلا للقسمة أولا . وما لا يقبل القسمة هو تلك النقطة الهندسية التي يتكون منها الحط ولا توجد منعزلة مطلقاً ، فلا يمكن أن تكون محلا لشيء ما . وعلى هذا لم يبق إلا أن تكون المعقولات حالة في مكان قابل للقسمة ، وفي هذا الفرض أيضاً صعوبات كثيرة لا سبيل إلى تدليلها ومتناقضات لا نستطيع رقعها .

وأهمها أن الكلى يصبح قابلاً القسمة تبعاً للحيز االذي يشغله ، فيصير شكلا هندسيّا أو كمية عددية بدل أن يكون فكرة عقلية . وإذا قلنا بقسمته ، فهل هو مكون من أجزاء مكررة متشابهة أو غير متشابهة ؟ إن أخلنا بالأول قادنا إلى نتيجة واضحة البطلان ، وهي أن يتكون الكلى المتنوع المسيزات من جزء واحد مكرر . وإن ذهبنا إلى الثاني كان معناه أن الكلى قابل للقسمة إلى مالا نهاية ، شأنه في هلما شأن الجسم الذي حل فيه . ونحن نعلم أن الكليات وإن قسمت إلى أجناس وأنواع ، ينبغي أن تقف عند حد في هذا التقسيم . فهي في ذاتها قابلة للقسمة إلى نهاية ، وتبعاً للحيز الذي تشغله يمكن تقسيمها عقلا إلى مالا نهاية ، وهذا تناقض صريح . على أن هناك معقولات بسيطة لا تقبل القسمة بحال ، فكيف نتصورها شاغلة لحيز منقسم ؟ وإذا بطل كل هذا ، فالجوهر الذي تحل فيه المعقولات روحاني غير موضوف بصفات الأجسام ، وهو ما نسميه النفس (٢) .

هذا هو أعنف برهان يستدل به ابن سينا على روحية النفس . ويظهر أنه كان معتبدًا به الاعتداد كله ، فإنه ساقه في كل كتبه السيكلوجية التي وصلت إلينا ، في أشكال مختلفة بعضها أعمض وأعقد من بعض ، وربما كان أوضحها نسبيًا ما جاء في « كتاب النجاة ٤ .

وليس القول بأن المعقولات لاتشغلى حيزاً فكرة مبتكوة، فقد قال بها الإغريق من قديم . وأرسطو خاصة يفصّل الكلام في وجود الكليات مبيناً أنها موجودة في

⁽١) ابن سينا ، الشفاء ج١ ، ص ٣٤٩ – ٣٥٠ ؟ التجاء ، ص ٢٩٠ – ٢٩٢.

 ⁽ ۲) المصدر نفسه ، ص ۱۸۵– ۲۸۹ ؛ الشفاء ، ج ۱ ، ص ۳٤۸ – ۳٤٩ ؛ الإضارات،
 ص ، ۱۳۰ – ۱۳۲ ؛ رسالة في النفسائية ، ص ۲۷ – ۷۹ .

الجزئيات بالقرة وفى الذهن بالفعل ، والوجود ، الله هنى هو الوجود الحقيق ؛ وإذا كان بينه وبين الوجود الحارجي فارق فهو أنه مجرد عن الماديات (١) . وقد حاول الفارابي من قبل البرهنة على روحية النفس محاولة نظن أنها هي التي ألهمت ابن سينا برهانه هذا ، فهو يلاحظ أن المعقولات تتنافي مع الحيز بطبيعتها ، وما دامت النفس تدركها وتشتمل عليها فهي جوهر مفارق للمادة (٢) .

ولكن هناك جديداً لدى ابن سينا ، هو جدله المحكم وإازام المبنى على أقيسة اقترانية وقسمة ثنائية ، لا يلبث المرء أن يسلم أمامها بالمطلوب . وقد لا نستسيغ الآن . كثيراً هذا الطراز من الاستدلال الذى يبدو أشبه بالمناقشات اللفظية منه بالبحث العلمى ، إلا أنه كان من مميزات القرون الوسطى ، ولابن سينا خاصة فيه قدرة فائقة . ودون أن نسترسل في هذا ، لا يفوتنا أن نشير إلى أن بعض المقدمات السابقة عرضة للطعن والنقض .

ومهما يكن من شأن البرهان السابق ، فإنه يعتمد على مبدأ يقره علم النفس الحديث ، وذلك أن الظواهر الجسمية تختلف عن النفسية بأن الأولى هي التي تشغل حيزاً في حين أن الثانية مجردة عن المكان ، وكل ما تقاس به إنما هو الزمان الذي تحدث فيه ، ويضيف ابن سينا إلى هذا ملاحظات أخرى سيكلوجية في براهينه التالية .

فيشير إلى أنا كنا نود أن نجد السبيل إلى ملاحظة النفس فى ذاتها ، لنقف على طبيعتها ومميزاتها . فأما ولاحيلة لنا إلى ذلك ، فلنلجأ إلى آثارها ووظائفها فإن فيها خير معين على فهم كنهها ؛ وكثيراً ما قام الآثر دليلا على المؤثر . ومن أهم وظائف النفس تدرك ذاتها وتدرك أنها تدرك؛ وفي هذا دليل قاطع على أن إدراكها مباشر وبدون واسطة . ذلك لأنها لو كانت تدرك بآلة جسدية لانعدم كل هذا وما استطاعت أن تدرك نفسها ، ولا أن تكون شاعرة بإدراكها ، بل ولا أن تدرك الآلة التي تستخدمها .

ويكنى أن نقارن هذا الإدراك العقلي بالإدراكات الخسية أو المتصلة بالحسم

Aristote, De l'ame, III, 4.

⁽٢) الفارابي ، التمرة المرضية ، ص ٢٤ ، ٦٧ و المفارقات ، ص ٧ - ٨ .

لنتبين الفرق بينها . فبينها النفس تدرك ذاتها ، وتدرك إدراكها ، لا تستطيع حاسة ما من حواسنا أن تحس نفسها ولا إحساسها ولا العضو الذى يوصل إليها هذا الإحساس ، اللهم إلا إن عكس إليها بمرآة ونحوها . وكذلك المخيلة لا تتخيل ذاتها ولا فعلها ولا آلتها ، وإنما تتخيل أمراً خارجاً عن كل ذلك . وإذن النفس الناطقة من طبيعة غير طبيعة هذه القوى الحسمية (١) .

وفوق ذلك تتأثر هذه القوى بما تقوم به من مجهود ، فإن عظم أو استخدمت زمنًا طويلا بدا عليها التعب والإعياء وعز عليها أن تقوم بوظائفها في دقة . فالقراءة الطويلة تضعف العينين ، والضوء الشديد قد يعشيهما ، والرعد القاصف يصم الأذن . وليس أثر هذه الإحساسات القوية بمقصور على وقتها ، بل يبقى بعد زمنيًا ، فمن أبصر ضوءً عظيماً لا يبصر معه ولا عقبه ضوءً ضعيفاً ، ومن سمع صوتاً قويبًا لا يسمع معه ولا على أثره صوتاً ضئيلا، ومن ذاق طعماً شديد الحلاوة لا يحس بعده خفه في الطعوم .

وعلى عكس هذا يزداد العقل نضجاً كلما استخدم وقام بوظيفته ، وإذا حل مسألة معقدة كان في هذا ما يعينه على حل ما هو أعقد منها . حقاً إنه قد يبدو متعباً أحياناً ، ولكن هذا راجع إلى ما يتصل به من ظروف عضوية ، فإنه يستعين بالخيلة كابراً وهي مرتبطة بالجسم ارتباطاً وثيقاً (٢) .

وأخيراً كل أعضاء الجسم تضعف تبعاً لتقدم السن، ويبدأ هذا الضعف عادة بعد سن الأربعين . أما القوة العقلية فتخالف هذا تمام المخالفة، إذ أنها لا تكتمل إلا حين يجاوز الإنسان هذه السن . يقول ابن سينا : « لا شك أن الجسم الحيواني والآلات الحيوانية إذا استوفين سن النمو وسن الوقوف ، أخذن في اللبول والتنقص وضعف القوة وكلال المنة ، وذلك عند الإنافة على الأربعين سنة . وأو كانت القيق الناطقة العاقلة قوة جسمانية آلية ، لكان لا يوجد أحد من الناس في هذه السن إلا وقد أخذت قوته تنتقض ، ولكن الأمر في أكثر الناس على خلاف هذا ، بل العادة جرت في الأكثر أنهم يستفيدون ذكاء في القوة العاقلة وزيادة

⁽١) ابن سينا ، الشفاء ، ح١ ، ص ٣٥٠ – ٢٥١؛ النجاة ، ص ٢٩٢ - ٢٩٤ ؛ الإشارات ، ص ١٣٢ – ١٣٤ ؛ رسالة في النفسانية ، ص ١٩ – ٧٠ .

⁽٢) ابن سينا ، الشفاء ، ح ١ ص ٣٥٠ ؛ النجاة ، ص ٢٩٤ – ٢٩٥ .

بصيرة ، فإذن ليس قوام القوة النطقية بالحسم والآلة ، وإذن هي جوهر قائم بذاته ، (۱)

وأما ما يبدو من نسيان أو ضعف في التفكير أو خطأ في الأحكام أثناء الشيخوخة ، فليس راجعاً إلى نقص أو اضطراب في القوة العاقلة ، وإنما مصدره مؤثرات جسمية وعضوية . وبيان ذلك أن النفس تؤدى مهمتين متباينتين لمتعارضتين تقريباً . فهي تسوس البدن وتدبر أمره ، كما تقوم بالتفكير والتعقل . وكثيراً ما عز علينها الجمع بين هذين الأمرين ، فيحول الحس دونها والاسترسال في النظر والنامل ، كما يصرفها البحث العميق ولو مدة معينة عن حاجات الطعام والشراب . فما نظنه من ضعف التفكير أو تعطل العقل لدى الشيخ أو المريض منشؤه أن النفس قد شعلت بمهمتها الجسمية ، بدليل أنها تسترد كل قوتها العاقلة اذا ما ذال المخي (1) .

. . .

هلا هو مجسل برهنة ابن سينا على روحانية النفس ، وأول سا يؤخد منها أنه خرج من تردده السابق واستقر رأيه على أن النفس جوهر روحانى ؛ وبادا غلبت أفلاظونيته على نزعته المشائية . ومن الغريب أنه استخدم أفكاراً أرسطية الإثبات ما لا يقره أرسطو ، فحاول أن يبرهن على روحية النفس وتميزها من الجسم بتلك الملاحظات التي وردت من قبل في « كتاب النفس » ، والتي تتاخص في أن الحواس تضعف أو تتعطل على أثر الإحساسات القوية (١) . إلا أن له ملاحظة أخرى أم من هذه جميعها ، وهي أن القوة الناظقة تدرك نفسها وتدرك أنها تدرك على عكس الحواس ؛ وهذا هو أساس « موضوع الشعور » الذي يعتبر من دعائم علم النفس الحديث .

ويبدو في البرهنة السابقة أمر آخر له شأنه ، وهو إبراز استقلال النفس عن الحسم وسموها عليه . فهي النابتة وهو متغير ، والمدركة لنفسها ولغيرها، والشاعرة

^{. (}١) أبن سينا ، رسالة في القوى النفسانية ، ص ٧١ .

⁽ ۲) أبن سينا ، الثقاء ، ج ١ ، ص ٢٥١ – ٣٥٢ ؛ النجاة ، ص ٢٩٥ – ٢٩٧

Aristote, De l'ame, III, 4.

بإدراكها ، وهو غير مدرك أولا يدرك نفسه على كل حال : وليُس ثمة نظرية أبرز فيها استقلال النفس عن الجسم مثلما صنع أفلاحاون .

ولقد أضحى واضحاً أن شيخ الأكاديمية استطاع أن ينفذ إلى فلاسفة الإسلام مباشرة أو عن طريق مدرسة الإسكندرية ، وأن يؤثر فيهم جميعاً على الرغم من تعصبهم لأرسطو ، وكان أثره في ابن سينا أشد وأعمق . وها هو ذا يقول معه بجوهرية انفس وروحانيتها واستقلالها عن الجسم ، وسنرى بعد قليل كيف بحاول البرهنة على خلودها برهنة لانكاد نجد لها شبيها في التاريخ القديم إلا لدى ألهلاطون (١١) .

ولعل هذا الخانب الأفلاطوني هو الذي قرب ابن سينا من هيئات ما كان ينتظر أن تقرب منه ، وحببه إلى مدارس لم تردد في أن تعلن متابعها له . فها في مذهبه من روحانية تقبله بعض متصوفي الإسلام وأخفوا عنه ، و بما فيه من أفلاطونية تآخي مع آراء الأغسطينيين وإن بعدت الشقة بينه وبيهم (٢) . وسنحايل أن نبين في اختصار ما كان لتعريفه للتنفس من أثر في المدارس اللاحقة .

(a) مدى الأخذ بهد التعريف :

لقد كان لتوسع ابن سينا في بيان و أن النفس جوهر روحى و أثر كبير في الدراسات الإسلامية ، حتى لقد تنوسى تعريف أرسطو المشهور ، ووصل الأمر بفخر الدين الرازى – وهو من نعرف إلماماً بالآراء والمداهب – أن قال: ٥ أظبق الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم ٥ (١١) . وكأن الفلاسفة ، إذا ما ذكروا في العالم الإسلامي بعد القرن الخامس الهجري ، إنما يراد بهم ابن سينا . وبذا أصبح القول بجوهرية النفس وتجردها هو التعريف الفلسي المأثور ، يذكر ليقبل ويؤيد ، أو ليناقش ويعارض .

فالغز الى يقرر في « المقاصد » أنه لا يجوز « أن تدرك المعقولات الكلية بآلة

⁽ ١) ص ١٨٤ - ١٨٥ زيا يبلها .

⁽ ۲) ص ۱۹۷ - ۱۹۸ .

⁽ ٣) الرازي ، معالم أصول الدين ، ص ١٩٣٠ .

جسانية بل المدرك لها جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم ه (۱) . ويتصدى لإثبات ذلك بعشرة أمور : سبعة منها علامات قوية مقنعة ، وثلاثة هي براهين قاطعة (۲) ، وهذه البرهنة في مختلف تفاصيلها لا تخرج عما قاله ابن سسينا في شيء آخر ، اللهم إلا زيادة الترتيب والتوضيح .

ولكنه يعود فيقف المسألة الثامنة عشرة في كتاب « تهافت الفلاسفة » على بيان « تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن النفس جوهر روحانى قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع في الجسم » (٢) .. وهنا يعرض الأدلة التي ساقها في « المقاصد » ، ثم يناقشها دليلا دليلا مناقشة لم تخل من خلط أو مغالطة وسفسطة أحياناً ، الأمر الذي لم يفت ابن رشد أن ينبه إليه ، ويقومه في « تهافت التهافت » ، ملاحظاً أن « علم النفس أعمض وأشرف من أن يدرك بصناعة الجدل » (٤) ، على الرغم من أنه كان أميل إلى القول مع أرسطو: إن « النفس صورة المجسم » .

ويظهر أن الغزالى أحس بما في هذه المناقشة من حرج ، فإنها تنقض ما يتمشى مع التعاليم الدينية ، وتنتهى إلى إنكار ما يثبته هو نفسه باسم الكلام والتصوف . لهذا اضطر أن يصرح بأنه لا يعترض على قول الفلاسفة ، إن النفس جوهر قائم بلااته ، من حيث المبدأ ، إذ ليس بعزيز على قدرة الله أن تكون كللك ، وليس في الشرع ما يناقض هذا ، بل ربما تبين في تفاصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له . ولكن ما يعترض عليه إنما هو الشكل ، ودعوى الفلاسفة أن هذه مسألة يكنى فيها مجرد دلالة العقل دون حاجة إلى دليل من الشرع (٥)

ومهما يكن من تعارض الغزالى في مواقفه ، فإنه مكنَّن - مؤيداً ومعارضاً لتعريف ابن سينا ، وساعد على نشره . فأضحى مبدأ من مبادئ الأشاعرة ، ورأى فيه المتصوفة ما يصور النفس بالصورة الملائمة التي تفسح الباب للطهر

⁽١) النزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٢٩٧ .

⁽٢) المدر نفسه ، ص ٢٩٧ – ٣٠١ .

⁽٣) الغزالى ، تَهافت الفلاسفة (طبعة بيروت) ، ص ٢٩٧ .

⁽ ٤) أبن رشد ، تَهافت النَّهافت (طبعة القاهرة) ص ١٢٨ .

⁽ ٥) الغزالى ، تباغت الغلاسفة ، ص ٣٠٤ .

والنقاء والصعود والاتحاد . وإذا كان بعض المتكلمين المتأخرين قد ناقشه ، فإنما جارى فى ذلك غالباً الغزالى فى منحاه من معارضة الفلاسفة بصرف النظر عما يقولون ، وكأنها معارضة للمعارضة وجدل لمجرد الجدل .

وهنا مسألة يحسن أن نشير إليها ، وهي أن المنهج الجدلي الذي عوال عليه البن سينا في إثبات و أن لا شيء من المدرك للجزئي بمجرد ولا من المدرك للكلي بمادي، أو بعبارة أخرى في البرهنة على روحانية النفس ، والذي عززه الغزالي في وتهافته ، كان له أثر في تاريخ الحياة المعقلية في العصور المتأخرة . إلى أصد أن أضبعي البحث ضربا من المماحكات اللفظية وسلسلة من الاستشكالات الوهمية ، تثار أو تخرع ليرد عليها ، وكثيراً ما نسي الموضوع الأصلي في خلالها . ووقف الدرس والتأليف عند مجموعة من المتون المختصرة ، تشرح شرحاً لفظياً ثم تناقش عبارات الشرح في حاشية أو تقرير . ونحن لا ننكر أن في هذا الجلال تمحيصاً للألفاظ وتفتيقاً للذهن ، ولكنه إذا بولغ فيه أضحى دراسة للألفاظ تحصياً للألفاظ ، وحال دون تقدم العلوم وكسب المعلومات .

أما الاسكولائية المسيحية فتكاد تنقسم في هذا الشأن إلى تيارين متقاباين ظهرت آثارهما في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر . أحدهما أرسطى لا يسمح بتغيير في آراء المعلم الأول ، وعلى رأسه القديس توما الأكويبي الذي يعتبر أوفي تلميد لأرسطو في الفلسفة المدرسية المسيحية ، فهو منها بمثابة ابن رشد في الفلسفة المدرسية الإسلامية ، بل لعله أكثر انسجاماً وأقل تناقضاً . والتيار الآخر أفلاطونية التي بدر بدورها والتيار الآخر أفلاطونية التي بدر بدورها الدي المسيحيين بويس ، وأغسطين ، ودينيس الإيروباجي ، وآباء الكنيسة الأولى . وفي مقدمة هذا الفريق جيوم الأفرقي وروجر بيكون (١) .

ولا شك فى أن القول بأن النفس صورة الحسم يتمشى مع التيار الأول ، فى حين أن النيار النانى يذهب إلى جوهريتها وروحانيتها ؛ لهذا كان ابن سينا أقرب إليه وأكثر ثآخياً معه . فجيوم الأفرنى مثلا يعلن أن النفس جوهر بسيط،

لا يَقْبَلُ القسمة والتعدد على الرغم من قواها المختلفة التي إنما تعبر فقط عن عمليات نفسية متعددة (١).

على أنه ينبغى أو الاختلام الدينية المدرسين جميعاً يضعون الاعتبارات الدينية في المقام الأول ، وفي الأخذ إطلاقاً بما قاله أرسطو ما قد يؤدى إلى فناء النفس ويلغى السخادة والحياة الآخرة التى خلقت النفوس من أجلها . الذلك نرى مشائى المسيحيين وعلى رأسهم توما الأكويبي لا يجارون أرسطو إلا بقدر ، ولا يقربون من السيحيين وعلى رأسهم توما الأكويبي لا يجارون أرسطو إلا بقاء النفس وخلبودها الله إلا ما تسمح به التعاليم الدينية ؛ فإذا ما أثير شك حول بقاء النفس وخلبودها كانوا إلى ابن سينا والأفلاطونية أقرب (٢) . وعلى هذا يمكننا أن نقررأنه إذا كانت الاسكولائية المسيحية مدينة الا بن رشد بشرحه الموسطو ،ورفعه الشأن الفلسفة الأرسطية ، فإنها مدينة الابن سينا أيضاً بإحيائه المعالم الفلسفة الأفلاطونية وتأسده المعض آرائها .

وفوق هذا يرى ابن سينا أيضاً – متفقاً مع أستاذه الفارابي – أن النفس من حيث هي جوهر ، ومن حيث صلتها بالجسم صورة . ولهذا الرأى – فوق ما فيه من توفيق بين أفلاطون وأرسطو – وزن من وجهة النظر المسيحية ، فإنه يحقق وحدة الإنسان على وجه أكمل ، ويربط الجسم بالنفس برباط أوثق . لذلك صادف هوى في نفوس كثير من المسيحيين ، فأخل به من اللاهوتيين الإسكلبر صادف هوى في نفوس كثير من المسيحيين ، فأخل به من اللاهوتيين الإسكلبر الهالسي والقديس بونا فنتور ، ومن الفلاسفة ألبير الكبير (")

ولا أظننا في حاجة أن نشير إلى أن تفرقة ابن سينا بين المادى والمجرد ، بين الحسمى والروحى ، تلتقى مع قسمة ديكارت المجوهر إلى مادة وروح . فكلاهما يقابل بين المادة والروح مقابلة تامة ، ويقبول بثنائية ظاهرة تقوم على أساس الحيز ، فكل ما هو متحيز مادى ومالا حيز له روحى . وكلاهما متأثر بأفلاطون، يأخذ عنه ويردد بعض آرائه . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ما أثاره علم النفس بأخذ عنه ويردد بعض آرائه . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ما أثاره علم النفس السينوى من حركة في أخوريات القرون الوسطى وإبان عصر النهضة ، وما خلفه

Gilson, Archives, T. I, p. 58.

Reman, Averrois, p. 232-234.

Gilson, L'asprit de la philosophie médiévale, I, p. 185-186.

من جو فكرى امتدت ربحه إلى التاريخ الحديث (١) . وسنبين الآن كيف حاول ابن سينا أن يحل إشكال هذه الثنائية ، ووجوه الشبه بين حله والحل الديكارتي .

. ٥ ـ الصلة بين الحسم والنفس

يرجع الماديون الغلاة الظواهر العقلية على اختلافها إلى أصل واحد ، فهى في نظرهم ليست إلا ثمرة من ثمار الجسم وأجهزته وأثراً من آثار المنع والأعصاب . ويردها المثاليون المفرطون إلى النفس ، لأنها وحدها عندهم هي الحقيقة وما وراءها صور وأوهام ، فكلا الظرفين لايعترف إلا بأصل واحد مادى أو روحي ، ويبنى عليه كل تفسيراته ، أما من يقول بالجسم والنفس معاً فهو مضطر لأن يربط أحدهما بالآخر ويفسر الصلة بينهما .

وابن سينا كما قدمنا من أنصار هذه الثنائية ، لللك كان لا بد له أن يجمع بين طوفيها . وفي رأيه أن الجسم والنفس متصلان اتصالا وثيقاً ومتعاونان دون انقطاع . فلولا النفس ما كان الجسم ، لأنها مصدر حياته والمدبرة لأمره والمنظمة لقواه . ولولا الجسم ما كانت النفس ، فإن تهيؤه لقبولها شرط لوجسودها ، وتخصصه بها مبدأ وحدتها واستقلالها . ولا يمكن أن توجد نفس إلا إن وجدت المادة الجسمية المعدة لها ، فهي منذ نشأتها تواقة إلى الجسم ، ومتعلقة به ويخلوقة لأجله . وفي أدائها لمهامها الكثيرة تستخدمه وتعول عليه ، ويكني أن نشير إلى التفكير الذي هو عملها الخاص ، فإنه لا يتم إلا إن رفدتها الحواس بآثارها (٢) .

وواضح أن العقلى ذو دخل كبير فى الجسمى ، فرب فكرة هيتَّجت الجسم وأحدثت فيه انفعالات كثيرة . وللجسمى أيضًا أثر فى العقلى ، فقد تنتج الحركة فكرة ، ويبعث اعتسدال المزاج على السرور والغبطة (١١) . يقول ابن سينا : وانظر إنك إذا استشعرت جانب الله وفكرت فى جبروته ، كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك ، وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف ،

⁽١) مين ١٥١ – ١٥٤ .

⁽ ٢) ابن سينا ، الشفاء ج ، ١ ص ٢٥٧ – ٣٥٣ ؛ النجاة ، ص ٢٩٧ – ٢٩٠ .

⁽ ٢ أ) ابن سيا ، الإشارات ، من ١٠٢١ .

واولا هذه الهيئات ما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتبك أو الاستشاطة غضباً من نفس بعض (١) » .

(١) الووح الحيواني (٢):

فهناك علاقة إذن ببن الجسم والنفس وتأثير متبادل ، وهذا قدر يتفق عليه كل أنصار المذهب الروحى ولا يعز عليهم إثباته . ولكن المشكلة هى : كيف يم هذا التأثير وكيف يلتى الجسمى بالنفسى ؟ لكى يجيب ابن سينا عن هذا السؤال يلجأ إلى طبه مستمداً منه بعض الملاحظات .

فيعرض أولا لتجاويف الدماغ ، ويوزع قوى النفس المختلفة بينها بحيث يعد لكل واحدة منها مقرًا معيناً . فالحس المشترك متركز فى أول التجويف المقدم للدماغ ، والمصورة فى آخره . والمخيلة فى أول التجويف الأوسط ، والوهم فى نهايته . والحافظة تتركز فى التجويف الأخير (١١) . وعلى الرغم من أن جالينوس يعتبر أكثر المتقدمين توسعاً فى دراسة الطب والتشريح ، فإنه لم يحدد فى المخ مراكز معينة للوظائف السيكلوجية ، ولم يحاول فى وصفه لتجاويفه أن يربط بينها وبين هذه الوظائف (١٠) . ولعل ثامسطيوس من رجال القرن الرابع الميلادى أول من قال بلك (٥) ، ولا يبعد أن يكون ابن سينا قد تأثر به إن كان قد توسع فى الأمر

ويحاول ثانياً شرح الجهاز العصبي فى ضوء ما وصل إليه التشريح والفسيولوجيا لعهده ، فيرى أن الأعصاب إما أن تبدأ من الدماغ أو من النخاع الممتد منه ثم تتفرق فى أجزاء الجسم جميعها ، والأولى سبيل الحس والحركة لأعضاء الرأس والوجه والأحشاء ، والثانية سبيل الحس والحركة لباقى الأعضاء (٢) . بيد

۱۲۲ - ۱۲۱ - ۱۲۲ - ۱۲۲ .

⁽ ٢) يستعمل لفظ الروح هنا استعمالا خاصاً كما يبدير ، وهو يختلف عن مدلوله العام الذي فيهنا إليه في أول هذا الفصل (ص ١٢٢) .

⁽٣) ابن سينا ، الشفأء ، ج ١ ، ص ٢٩٠ - ٢٩١ ؛ النجاة ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

J. Soury, Le système nerveux central, p. 273, 338, 358. (§)

Ibid., p. 316-317.

۲۸ - ۲۹ مس ۲۹ - ۲۸ و الشفاء ، ج۱ ، ص ۲۹ - ۲۸ و الشفاء ، ج۱ ، ص ۲۰۹ - ۲۰۱ .

أن الانفعالات الحسية لا تنتقل خلال الأعصاب بواسطة اهتزاز خلاياها كما نتصور اليوم ، بل بوسيلة أخرى مخصصة لللك ، وما الأعصاب إلا طريق ومعبر لهذه الوسيلة .

فالقوى والانفعالات النفسية فى حاجة إلى خدم تنفذ أوامرها ومطايا تحمل آثارها ، ومطيتها جميعاً جسم بخارى لطيف يتدفق فى الأعصاب ويتشر فى الجسم جنيع، . يخرج من القلب ويمتد إلى سائر الأطراف ، ولا أدل على هذا من أنه إذا تصلب أو فسدت مسالكه انقطعت الحركة والإحساس . وهذا الجسم هو الروح الذى يمد الأعضاء بالحرارة الضرورية للحياة ، ويربط القوى والانفعالات النفسية بعضها ببعض . فيحمل إلى أعضاء الحس القوى الحاسة ، وينقل منها التأثيرات الحسية إلى الدماغ ، كما ينقل الأوامر الحركية من المراكز الدماغية إلى أعضاء الحركة (١) .

فالقلب إذن هو الجزء الرئيسي الذي يلتي فيه الروحي بالمادي والعقلي بالجسمي . حقيًّا إن الده اغ يشرف على الجهاز العصبي ، ويتقبل الإحساسات ، ويدفع إلى الحركة ، ولكنه هو أيضاً خاضع للقلب وعتاج إلى الحرارة العضوية التي يبعث بها إليه (٢) . وهنا يُخلَّب ابن سينا أرسطو على جالينوس ، فني حين يرى الفيلسوف أن القلب هو مركز القوى النفسية الرئيسية ، نجد الطبيب يصعد بذلك إلى الرأس ويعتبرها المهيمن الأول على كل الحياة العقلية . وابن سينا – وإن كانت منزلته الطبية لا تقل عن درجتة الفلسفية – لا يتردد في أن ينتصر لأرسطو ، ويصرح بأن الفلاسفة هم أصحاب القول الفصل في أمثال هذه المسائل . ومهما يكن فلعل هذه الآراء هي منبع تعريف العقل الذي يردده المتأخرون من مؤلني يكن فلعل هذه الآراء هي منبع تعريف العقل الذي يردده المتأخرون من مؤلني متصل بالدماغ ، هم يكادون مجمعون على أنه « قوة أودعها الله في القلب ولها شعاع متصل بالدماغ ، الدماغ ، المسائل .

لسنا في حاجة إلى مناقشة هذه الفسيولوجيا ، فإن معرفة ابن سينا بالجهاز العصبي لم تكن كاملة ، ووسائل تجربته كما قدمنا ناقصة (٢) . وهذه الفسيولوجيا

⁽۱) ابن سینا ، القانون ، ج ۱ ، ص ۳۶ — ۳۵ ؛ الشفاء، ج ۱ ، ص ۳۹ — ۳۹۰ ؛ ۱۲۶ – ۲۳۶؛ انظر أیضاً قسطا بن لوقا ، رسالة فی الفرق بین النفس والروح ، ص ۱۲۲ – ۱۲۰ ، (۲) ابن سینا ، الشفاء، ، ج ۱ ، ص ۳۶۱ – ۲۱۸ .

نفسها ، على الرغم مما يينها وبين الفسيولوجيا الحديثة من شبه ، أضحت باثدة . ذلك لأن كشف الدورة الدموية قضى على فكرة الروح ، أو الروح الحيواني أو النفساني كما كان يسميه ابن سينا أحياناً (١) . ودراسة الجهاز العصبي لا تدع اليوم علا لتلك الآزاء التي كافت. تعد القلب المركز الرئيسي للحياة النفسية ، والنظرية القائلة بتوزيع المخ إلى مناطق نفوذ مستقلة تقوم كل واحدة مها بعمل حاص ، وبإن كافت قد صادفت أنصاراً عديدين في القرن التاسع عشر ، لا تفسر الظواهر العقلية تفسيراً مقبولا (١)

على أن ابن سينا يمزج الفسيولوجيا بعلم النفس التظرى ، ويخلط المادى بالروحى دون أن يوضح كيف يتفاعلان ، والصعوبة كل الصعوبة فى توضيح هذا التفاعل . فأين النفس من تجاويف المنح التى قال بها – أو أين هى من القلب أو من الروح الحيوانى ؟ وكيف يمكن أن تتصل بذلك وهى فى رأيه لاحيز لها وليست بجسم ولا تنطبع فى جسم ؟ وكأنه ، لسابق عهده بفكرة المادة والصورة ، لم يقدر هذه الصعوبة قدرها ، ولم يرسم سبيلا واضحة لحلها . ويعنينا الآن أن نبين مم استى محاولته هذه .

(س) مصادرو:

لاشك في أن أفلاطون هو أكبر ممثل لثنائية الجسم والنفس لدى اليونان عولكنه في حديثه عن الصلة بيهما مضطرب غامض . فيقول حيناً إن النفس متميزة . كل التميز من الجسم وإنها الإنسان على الحقيقة ، ويظن حيناً آخر أنهما على التصال وثيق وبيهما عواك دائم . فالجسم يصرف النفس عن الفكر ، ويجلب عليها آلاماً كثيرة بميوله وأهوائه ، وهي من جهة أخرى تحاربه وتجد في الحلاص منه (١) . ولكن كيف يتم هذا التفاعل ويلتني الجسم بالنفس ويؤثر كل مهما في الآخر ؟ هذا ما لم يجب عنه أفلاطون .

ولعل أرسطو قد حاول التخلص من هذا حين ذهب إلى أن النفس صوية

⁽ ۱) أبن سينا ، الشفاه ، ج ر ، ص ٣٦٥ .

Madkour, la plus, p. 125. (Y)
Platon, Philon, p. 64-66. (Y)

الجسم ، والصورة والمادة متصلتان ومتداخلتان بحيث تكونان شيئاً واحداً . بيد أن هذا الجل غامض كذلك ولا يخطو بنا إلى الأمام كثيراً .

فعشكلة الصلة بين الحسم والنفس لم توضع في التاريخ القديم وضعاً صحيحاً ، والمحاولات الفسيولوجية التي تدور حولها لا تلتق معها تمام الالتقاء . وهذه المحاولات تصعد إلى جالينوس وأبقراط ، وتمت بنسب إلى أرسطو . فإن تركيز قوى النفس في مناطق خاصة من الدماغ يرجع كنا قدمنا إلى جالينوس (١) . ثم أخده العرب في شهيء من التصرف ، فراه لدى الفاراني كما فراه لدى ابن سينا وأغلب الأطباء والفلاسقة المسلمين .

والروح التي توبط القوى النفسية بأجواء الجسم وتنفذ أوامزها ليست شيئًا آخر سوى و الابنيا ، Pneuma التي قال بها اليونانيون الأول . فديوجين الأبلوني يزعم أن التفكير إنما يتولد من ذلك الهواء الذي يسبح في أوردة الجسم وشرايينه (٢) . ويقولي هيراقليط إن التنفس يغلني التفس بالهوى اللذي لولاه ما كاتت جياة ولا عقل (٢) . ويعظم أطباء الإغريق لايرون في و الابنيا ، مصدر القوة والحوارة الإنسانية فحسب ، بل يعدونها منبع التفكير ، وكثيراً ما يخلطون بينها وبين النفس ، وقد توسع جالينوس في شرح وظائفها توسعاً منجها قوة كبرى ، وبقيت فكرة الروح أساملاً لتفسير الظواهر الحيوانية في الإنسان إلى القرن الثامن عشر تقريباً (١)

ويظهر أن قسطا بن لوقا البعلبكي المترجم المشهور، والمتوفى سنة ٨٣٥ ميلادية ، هو أول من أدخلها في العالم العربي ، فقل كتب بحثاً: صغيراً أشرنا إليه من قبل فرق فيه بين النفس والروح (٥) . فبينا الأولى في رأيه جوهر روحي بسيط غير قابل للفناء ، إذا بالثانية جسم لطيف يشرف على أعمالنا العضوية والعقلية ،

⁽۱) س ۱۷۰۰

Janet, Histoire de la philosophie, p. 744.

Ibid., p. 752. (Y)

Soury, le système nerveux, p. 280-293; Magnion, Ravue-des études grecques. 1927. () p. 117.

⁽ه) س ۱۲۷.

وإذا ما توقف عن الجركة كان الموت . فالروح إذن أداة النفس وبواسطتها يتحرك الجسم ويُعدد للإدراك (١) . وبدا استطاع قسطا أن يوفق بين (الابنيا ، الى ، يعول عليها الأطباء ، والنفس التي ينادى بها الفلاسفة ، وقد سار على نهجه من جاء بعده من مفكرى الإسلام .

بيد أنه توفيق ظاهرى ، ولا ينتهى إلى شيء ، خصوصاً عندما تبلغ التفرقة بين النفس والجسم مداها كما صنع ابن سينا ؛ ومع هذا قدر له أن يحيا طويلا. وكان لفيلسوفنا يد في هذه الحياة ، فقد توسع في الفسيولوجيا الجالينوسية ووضحها ، وأخلت عن طريقه سبيلها إلى الفلسفة المدرسية المسيحية ، ثم امتدت إلى التاريخ الحديث ؛ وفي هذا ما يربطها بالفسيولوجيا التي ذراها في « كتاب انفعالات النفسي للديكارت .

(ح) وجوه الشبه بينه وبين الحل الديكارني :

لم تشغل - فيها يظهر - مشكلة الصلة بين الجسم والنفس مفكرى الإسلام كثيراً بعد ابن سينا ، بدليل أن الغزالى ، وهو الحريص على كشف مواطن الضعف لدى الفلاسفة ، لم يشر إليها فى « تهافته » إلا عرضاً (۱) . وفيها نعلم لم يثرها معترضا إلا فخر الدين الزازى فى رده على الفلاسفة الذين يقولون إن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسمانى ، وهذا باطل عنده . . لأنه لو كان الأمر كما قالوا لكبان تصرف النفس فى البدن ليس بآلة جسمانية ، إذ أن الجوهر المجرد عمن أن يكون له قرب أو بعد من الأجسام . لهذا يتصور - على أى أساس لا ندرى - أنها « جوهر جسمانى فورانى شريف حاصل فى داخل هذا البدن ، كى يكن أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية » (۱) .

وأما من عدا الرازى من المتأخرين فيكادون يهملون أمر العلاقة بين الجسم والنفس ، لأنه بحث دقيق خاص ولا داعى إليه . وإن عرضوا له ــ كما صنع

⁽١) قسطاً بن لوقا ، ورسالة في الفرق بين النفس والروح..، ص ١٢٢ – ١٢٥.

^{. (}۲) الغزالي ، تهافت ، ص ۳۳۷ – ۳۳۸ .

⁽٢) الرازي ، معالم أصول الدين ، ص ١١٧ – ١١٩ .

الإيمى - اكتفوا برديد ما قاله ابن سينا من أن الروح الحيواني هو نقطة الاتصال بيهما (١)

ولا تختلف الفلسفة المسيحية عن الإسلامية في هذا كثيراً . حقاً إن ألبير الكبير وتوما الأكويني يعرضان للمخ وتجاويفه ، ويوزعان بينها قوى النفس المختلفة توزيعاً يعزوانه خطأ إلى المشائين ، وهما في الواقع إنما أخذاه عن ابن سينا (٢) . إلا أن مشكلة الصلة بين الجسم والنفس لم تشغلهما طويلا ، وما ذاك إلا لأن أغلب مفكرى المسيحيين يردد – أخذاً عن ابن سينا كما قلمنا – أن النفس في آن واحد صورة الجسم وجوهر روحي ، وهذا تناقض صريح ، إلا أنه قد صرفهم عن البحث في هذه المشكلة .

وعلى كل حال بقيت دراسهم الفسيولوجية الآنفة الذكر تردد إلى التاريخ الحديث ، وبتى بجانبها ماكتبه ابن سينا فى هذا الموضوع ، إن فى ه الشفاء ه أو فى ه القانون » ؛ وقد ترجم الأخير ، كما ترجم الأول ، وكان له حظ عظيم فى اللاتينية . وفى هذا ما يجعل ابن سينا ممهداً للفسيولوجيا السيكلوجية عند ديكارت . فالروح الذى قال به لا يكاد يختلف عن الروح الحيوانى الديكارتى . كلاهما بحسم لطيف حار خفيف الحركة يبدأ من القلب ويتدفق فى الأعصاب . ويفسر الإحساسات والحركات الحيوانية ، بل بعض الظواهر النفسية فى رأى ابن سينا ١٦٠ . والقلب عند الفيلسوفين مبعث النشاط الحيواني ومركز القوى النفسية ، فالانفعال والحدانى وليد تغييرات فى حركات القلب ونتيجة تفاعل خاص بين العقل والحسم (٤) .

وهكذا كلما أمعنا في دراسة علم النفس السينوى ؛ لمسنا وجوه شبه والتقاء بينه وبين بعض النظريات الديكارتية ، فابن سينا ببرهان الرجال المعلق في الفضاء يسبق « الكوجيتو » ويمهد له ، وبتفرقته بين الجد والنفس يضع أساساً لثنائية

⁽١) الإيجي ، مواقف وطبعة القسطنطينية ، ص ٢١١ .

Soury, Le system nerreux, p. 354-355.

Descartes, Osures (ed. Garnier), T. 4, p. 263.

Descartes, Trailé des passions, art. 94.

ديكارت وقسمة الجوهر إلى مادة وروح . ويهيئ أخيراً ببحوثه الفسيولوجية لفكرة الروحى الحيوانى ، وللوسائل الأخرى التى شاء ديكارت أن يحل بها مشكلة المصلة بين الجسم والنفس .

وما أغنانا عن أن نضيف أن أبا الفلسفة الحديثة كان خلمضاً في حله مجموض الفيلسوف الإسلامي . وإذا كان قد نجح في التفرقة بين الحيوان والإنسان معلناً أن الأول آلة فحسب والثاني عقل ، واستعان بفكرة الروح الحيواني على توضيح آلية الحيوان – فإن هذه الروح لم تفده كثيراً في توضيح النائية العقل والحسم في الإنسان . ومع ذلك يصر – كما أصر ابن سينا – على أن النفس والحسم متحدان اتحاداً ينكشف لنا في كل لحظة وندركه في بداهة (١) .

٦ - الحلود

أمل خلو زاد التعلق به فلبس ثوب الحقيقة ، وخيال عدب طاب لنا أن السبح وراءه فاكتسى بكساء الواقع ، وغيب شغفنا بالبحث عنه حيى كلانا تبرزه في مظهر الخاضر ، وسلوة نتسلى بها عن الحرمان أو عثور الجد وسوء الطالع ، وثار من الموت الذي يحمل الشاب على الرحيل في عنفوان شباية ، ويرغم الشيخ على السير وإن تباطأ به ركابه ، فهو إذن عون على الحياة والمتداد لها: عون على ما فيها من بؤس وشقاء وآلام وويلات ، ووصلة لأجل وإن طال قصير ، وعيش وإن ساء مرغوب فيه .

وربما كان حب الحياة أول ملهم بتجددها ، وكانت غريزة الاحتفاظ بها أول دافع للقول باستئنافها . وقد صور الإنسان هذا الاستئناف بصور شي وأشكال متباينة ، هي في جملتها صدى لرغباته أو انعكاس لعالمه الحاضر والحياة التي يحياها . فتصور الهمجيون ، الذين يعيشون عيشة السلب وسفك الدماء ، الحلود على أنه عودة للإنسان في شكل مارد جبار يثأر لمنسه ممن عدا عليه . وظنه بعض المتحضرين ضربا من اليقظة يرفل فيه المرء في حلل السعادة وآيات

النجيم ، ولهذا أعدوا فى القبور وسائل الزينة والزخرف ولذيذ الطعام والشراب . ثم جاءب التعاليم السياوية فضورته فى صورة أسمى ، وكسته بكساء أفخم ، وأغدقت على الحياة الآخرة متنوع الأوصاف مادية فروسية ، حسية وعقلية ، كى تفنع العامة والدهماء وترضى المفكرين والعقلاء .

وكم كنا نود أن يبقى للخلود حلاوة الأمل فسير وراهه سيزاً أعمى ، وعلوبة الحيال فتتعلق به فى شوق وجرارة ، وحرمة الدين فتؤمن به إيماناً جازماً لايساوره شك أو ارتياب ، ولا يعوزه برهنة أو استدلال . ولكن العقل اللى منحنا إياه وبلينا به فى آن واحد ، يأبى إلا أن يعكر علينا بعض الصفو ويحرمنا من أحلام للديادة . فيفلسف مالا صلة له بالفلسفة ، ويبحث ويعلل فيا يسمو عن البحث بالتعليل . ويقيس ويستنبط فيا لا يخضع لمبادئ الفياس والاستنباط . وقد سرت على عدواه إلى موضوع الخلود منذ عهد بعيد ، فأخذ يتفهم سره وغايته ، ويبرهن على إمكانه أو ضرورته ، وليس ثمة فلسفة إلا قالت فى الخلود كلمتها بالإيجاب أو السلب .

فاليونانيون ، وإن كانوا قد شغلوا بالكون وتغيراته والوجود وعاله ، لم يفتهم أن يدلو فيه بآرائهم . ورجال القرون الوسطى كان لا يد لهم أن يبدئوا فيه ويعيدوا ويعيدوا ، فهو من فلسفتهم الدينية في صميمها ، ونقطة هامة من نقط التوفيق بين العقل والنقل التي ملكت عليهم أذهابهم . وفي التاريخ الحديث نرى الروحيين والماديين بين مثبتين للخلود ومنكرين . وإذا شئنا أن تمثل لكل عصر من هذه العصور برجل ، فهناك شخصيات ثلاث لا يكاد يذكر موضوع عصر من هذه العصور برجل ، فهناك شخصيات ثلاث لا يكاد يذكر موضوع الحلود إلا ذكرت ، ولا نظن أن أخرى سواها تمثل عصرها في هذا الباب تمثيلها ؛ ونعى بها أفلاطون ، وابن سينا ، وكانط .

(١) ابن سينا وحلود النفس:

لم يكن بد لهذا الفيلسوف الذي كان يعيش فرق أرض الإمنلام وتحت سهائه أن يعرض لموضوع الحلود ، كي يوفق بين الدين والفلسفة ؟. ذلك لأن لغة القرآن صريحة في إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة ، فمن أنكر ذلك فقد أنكر أصلا من أصول الدين وقضى على فكرة الحساب والمستولية . ولقه رأى الفلاسفة

أن السعادة إلحقة في أن تسلك النفس سبيلها إلى الجواهر الروحية اللطلقة وتصبح جزءاً من العالم العلوي، ، قد ارتسمت فيها الصور المجردة والنظام المغقول الكل (١٠). لهذا آثرنا لفظ - الحاود ، على . 8 عدم الفناء ، فإن النفس بهذا تضعد إلى مستوى البقاء والسرمدية . فالبحث في الحلود إذن ضرورة دينية وحاجة فلسفية ، وخاصة لفيلسوف: يهدف ,دائماً إلى التوفيق بين النقل والعقل ويسعى وراءه .

ويزيد الموضيع أهمية في نظر ابن سينا أن الفارابي – وهو الواضع الحقيقي (٧٠) لمعائم الفلسفة الإسلامية ومن يدين له بالتلمذة - قبد ارتأى في الخلود رأياً فيه كثير من النردد والتناقض، ، فيقول به تارة وينكره أخرى (٢٦) . . : وفي هذا التناقض مِا فيهِ من فتج بابٍ للتحامل على الفلسفة ومهاجمتها ، بدليل أن أبن لسبعين – وهؤا صديق الفلاسفة زان لم بعد ميم - لم يتردد فيا بعد أن يستنكو هذا الرأى ويجمل عليه (١) ... ولو لم يتدارك ابن سينا الأمر لبني ثغرة فسيحة للخصوم والمعارضين ،، وسُمْرى بعلا إلله على الرغم من إثباته للخلود لم يسلم من هجوم الغزالي وحملته،

هذا إلى أنه عاصرت ابن سينا - كما قدمنا - موجة مادية غالبة تنكر النفسل رأساً ، أو تعتبرها جسما أو عرضاً للجسم ، مما دفعه لتقويم خطَّها والعناية بإثبات لْجوهرية النفس وروحانيتها ، وفي هذا الوجود الروحي المجرد ما يستلزم الحلود والسرمدية (٥)، . ولا يختلف كثيراً عن هؤلاء الماديين من كان يقول من معاصريه بالتناسخ (١٠١١) الأنهم يربطون النفس بالحسم ربطاً يجعلها عرضاً أو شبه عرض له ، ولا يعترفون لها بوخود مستقبل ، لهذا كان لا بد لابن سينا أن ينكر التناسخ ويقم الديل على بظلاله ١١٦٠

⁽١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ٢ ، ص ٢٥٠ .

⁽٢) واضح أنا لسنا هنا بصدد الموازنة بين الفاراني والكندى : أيمنا المؤسس الأول المدرسة الفلسفية الإسلامية ، على أنا قد رأينا من قبل في هذا رأياً لا نظن أنه جد ما يغيره (8-8 واabs, p. 8-9) وماً أجدر صديقنا الدكتور أبو ريده ، الذي بلت عليه معارضتنا في بحث أخير (مجلة الأزهر مجلد ١٨) أن يمود إليه ليتبين أنا لم لنكر على الكندى فلسفته ولكنا شئنا فقط أن نبرز صورتها البادئة وطابعها الرياضي ، الأمر اللِّي عِهْرُها من فلسفة الفاراني .

Madkour, La place, p. 129. (Y);

⁽ه) س ۱۲۵ – ۱۲۵ م ۱۲۹ م (ه) (ه) (ه) (ه) Massignon, Recueil, p. 129.

⁽٣) مَنْ £ ١٤٠٤ . ﴿ ﴿ اللَّهِ ا

ولا ننسي أخيراً أن هبناك تقليداً فلسفيناً يحرص ابن سينا على متابعته . وذلك أنه إذ كان أرسطو قد وقف من الحلود موقفاً غير واضح ، فإن أفلاطون عني به عناية كبيرة ، وحاول أن يبرهن عليه برهنة عقلية منطقية . تخدث عنه عرضاً في غير ما موضع ، ولم يقنع بهذا، بل وقف عليه محاورة مستقلة مشهورة هي « الفيدون » ، أو « الفادن » كما سهاها المسلمون . وقد ترجمت إلى العربية (١) ، ولا بد أن يكون قد وقف عليها ابن سينا وسنرى قريباً إلى أى مدى تأثر بها .

وفي هذه المحاورة يجرى أفلاطون ذلك الحديث العلب الأخاذ على لسان أستاذه سقراط ومن حوله من الأنباع والتلاميذ . وأفلاطون روائي ماهر ، وقصصي مبدع ، يعرف كيف يضع زوايته ، ويرتب قصته ، ويتخير أبطاله ، ويرسمهم بريشة المصور الفنان . فهو يدع سقراط المهم البرىء اللي برقب الإعدام بين عشية وضحاها ، والحي اللي يسعى إلى الموت في خطى حثيثة رزينَة ، راغبًا لا راهباً ، مختاراً أو شبه مختار ، يتحدث عن خلود الروح في آخر يوم من أيام حياته . فما أجل المحدث ، وما أنسب الظرف ، وما أروع الحديث ! ولسقراط سنة معهودة في حواره من استيلاء على نفومن محاوريه ، وإرشاد إلى سبل القول ، وهداية إلى مواطن الضعف ، وافتنان في وسائل الإثبات . .

وفي كل هذا ما يبين أهمية موضوع الخلود في نظر ابن سينا ومدى اهمّامه به ، فلم يحاول الكلام عن النفس إلا عرض له وجعله خاتمة البحث . وفي خيال حلو أشبه ما يكون بخيال أفلاطون يقض علينا قضة هبوط الروح من عالمها العلوي ، ومقامها في هذا العالم الفاني ، ثم عودتها: إلى بحر. اللانهاية حيث الأبدية والخلود .

هبطت إلبك من المحل الأرفع ورقاء. ذات تعزز وتمنع كرهت فراقك وهي ذات ترجع

عجوية عن كل مقلة ناظر وهي التي سفرت ولم تتبرقع وصلت على كره إليك وريما

إن كان أهبطها الإله لحكمة طويت عن الفد اللبيب الأروع

Madkour, La place, p. 39-40.;

⁽¹⁾

فهبوطها لاشك ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمع وتعود عالمة بكل خفية في العالمين فخرقها الم يرقع ولا يقف عند هاما المشعر والحيال ، بل يأبى الا أن يبرهن على خلود الروح مرهنة منطقية ويثبته إثباتاً فلسفيناً .

(س) برهنته عليه :

يسلك أبي سينا في البرهنة على خلود النفس سبلا شي ، ويبحث عن مبدئها كما يبحث عن معادها ، فني الوقت اللي يقرر فيه أنها خالدة سرمدية ، يعلن أنها مخلوقة حادثة لا توجد إلا عند وجود البدن بم فهي لا تسبقه وإن كانت تبقى بعده ، وبدا تعد بين ماله أول ولا نهاية له . وآية حدوثها أنها لا تتخصص ولا تتعن إلا بواسطة الحسم ، فلا يمكن تصور وجودها قبله . لأنها إن سبقته في الوجود فإما أن تكون متعددة أو واجدة لجميع الأجسام ، ولا سبيل لتعددها ما دامت مجرد ماهية لم تشخصص يمخصص ، ولا تقبل وحدثها ، لأن تميز الأشخاص لا يرجع اللي أيدانهم فقط ، بل إلى نفوسهم كللك ، فلكل فرد نفسه الحاصة ، وبدا ثبت أن النفس حادثة توجد بوجود البدن (۱)

وهد برهنة تتمشى عماماً مع المبادئ الأرسطية ، فإن النفس وهي صورة لا يمكن أن تسبق الحسم الذي هو مادتها ، والعلل الصورية مساوقة دائماً لمعلولاتها في الوجود ، وقد سبق لأرسطو أن أخد على أفلاطون قوله بقدم النفوس وسبقها للأجسام ، وكأن ابن سينا يريد أن يجارى الفيلسوفين معاً، وهو على كل حال في قوله بحدوث النفس يتفق مع التعاليم الدينية. ذلك لأن المليين يرون أن لا قديم الا الله ، ويستمسكون ببقاء النفس لتجقيق معنى الحساب والمسئولية ، وانكنه يذهب في مقام آخر إلى أن المنفوس — وهي صور — إنما تصدر عن العقل الفعال واهب الصور (٢) جميعها ، فيهي كل جسم نفسه الحاصة به حين يهياً لقبولما (١)

⁽١) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٠ – ٣٠٢ .

⁽ ٢) يجبهد هذا التعبير إلى الفاران (Al. Farabi's Philos-Abh. p. 46) ، وقد أخذ به من بعده أبن سينا (النجاة ، ص ٤٦١) والنزال (مقاصد ، ص ٢٢٤) ثم لقل إلى اللاتينية عن هدين العلريقين وترج بالتعبير الآتي : (dator formapum) الذي ذاع لذي مدرسي القرن الثالث عشر : (Gilson, Anhices, I, p. 40; IV, p. 7)8

⁽٣) ابن سينا ، النجاة ، ص ١٦١ .

وهذا العقل الفعال واهب الصور لا وجود له عند أرسطو.

وفوق ذلك ، هناك تناقض واضح فى القول بأن النفوس لا وجود لها قبل الأجسام مع تقرير أنها تصدر جميعاً عن العقل الفعال . فهل قبل وجود جسم الرهنة الوجد نفسه فى العقل الفعال أو تصدر عنه فقط عند وجوده ؟ يؤخد من البرهنة السابقة أنها إنما توجد عند وجود الجسم ، ولكنا نعرف من ناحية أخرى أن ابن سينا — ومن قبله الفارابي — يرى أن للصور والمعانى الكلية وجوداً فى العقل الفعال سابقاً على وجودها فى الأشياء ante rem (۱۱) . وعلى هذا يبدو أفلاطونيا على غير إرادته وعلى الرغم من قوله بجدوث النفس ، على أن هذا الجدوث نفسه غير واضح ما دام يتمرر أن النفوس موجودة فى العقل الفعال . وسترى الآن أن هذه المتزعة الأفلاطونية المسترة ستصبح بارزة عندما يعرض ابن سينا لخلود النفس ، وستبدو برهنته على حدوثها متعارضة مع بعض براهينه على خلودها .

يستخدم بن سينا في إثبات خاود النفس أدلة ثلاثة ، أولها وأطولها يمكن أن يسمى برهان الانفصال . ويتلخص في أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ينبغي أن يكون متعلقاً به نوعاً من التعلق ، والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الإنفصال ، إذ لا يمكن أن تكون متعلقة به تعلق المقارن له في الوجود بعد أن قررنا أنها جوهر قائم بذاته ، ولا اللاحق له في الوجود لأن هذه التبعية تستازم أن تكون معلولة له ، ولا يمكن أن تتصور هنا أية صورة من صور العلية ، ولم يبق إلا أن تكون العلاقة بينهما علاقة السابق في الوجود ، فالنفس سابقة والجسم لاحق، وهذه إن صحت تخضع علاقة السابق في الوجود ، فالنفس سابقة والجسم لاحق، وهذه إن صحت تخضع الجسم للنفس لا العكس. على أن هذه العلاقة أيضاً لا يحل لها، ولا تعلق للنفس في الوجود بالبدن مطلقاً ، بل وجودها متعلق بمادئ أخرى لا تبطل ولا تستحيل (٢) .

فسواء لديها إذن أبق الحسم أم فنى ، لأن صلبها به ليست صلة ارتباط وتلازم ، بل صلة سيد بمسود وآمر بمأمور ؛ ولن يضير السيد في شيء ما قد يطرأ على ملكيته من يلحق مسوده من تغير ؛ كما لا يؤثر في شخص المالك ما قد يطرأ على ملكيته من

Madkour, La place, p. 128, 142.

⁽ ۲) ابن سينا ، النجاة ، ص ۲۰۲ – ۳۰۲ .

فساد (١). وقد أسلفنا أن النفس هي المتصرفة في البدن والمحركة له والمدبرة لأمره ، ولن ينقلب الآمر مأموراً ولا المتأثر مؤثراً .

ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن برهنة ابن سينا هذه تتعارض مع برهانه السابق على حدوث النفس ، فإنه بينا يربطها في الحدوث بالجسم يفصلها في الحلود عنه فصلا تامياً . ويقرر هناك أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا به . ثم يعود هنا فيعلن أنها متعينة ومتخصصة بدونه . وقد حاول عبثا التخلص من هذا المأزق اللدى لم يفت الغزالي أن يأخذه عليه (٢) . على أن هذا البرهان – مع تسليمه – إنما ينفي أن يكون الفناء ثمرة وأثراً لموت البدن ، ولكن ماذا يمنع أن تفني لسبب آخر؟ ولهذا اضطر ابن سينا أن يقيم دليلا ثانياً يثبت به أن النفس لا تقبل الفساد وللسائط ، وستطيع أن نسميه برهان البساطة . وملخصه أن النفس جوهر بسيط ، والبسائط لا تنعدم متى وجدت ، لأن الأشياء القابلة للفساد لابد أن يكون فيها جانبا فعل وقوق . وهذا محال في البسائط ، قالأن حصول أمرين متنافيين لا يمكن أن يتم إلا في محلين متغايرين . وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط ، وأنها حياة بفطرتها وطبيعتها ، فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء ، ولا أن تقبل الفساد عال الفساد الله المناء اللهناء ، ولا أن تقبل الفساد عال المناء المناء اللهناء ، ولا أن تقبل الفساد عالم المناء المناء ، ولا أن تقبل الفساد عالم المناء المناء ، ولا أن تقبل الفساد عالم المناء .

وهل لنا أن نناقش هذا البرهان الذي كان أكثر براهين ابن سينا حظا وأعظمها تأثيراً فيمن جاءوا بعده ؟ لعله كان مقبولا لدى أولئك الذين كانوا يرون أن النفس في آن واحد مصدر الحياة والحركة والإحساس والتفكير. أما اليوم فقد انقضى هذا المذهب النفسى القديم ، وأضحت الحياة تفسر تفسيراً آليا بمعزل عن وجود النفس أو عدمها . على أن القول بأن النفس جوهر بسيط إنما هو فرض يفترضه ابن سينا ، ويعوزه الدليل ، وهو موضع البحث والمناقشة ومثار الأخذ والرد.

وكأنه أحس بأن الموقف لايزال في حاجة إلى تدليل جديد ، أو كأن هذين البرهانين الطبيعيين اللدين وقف عندهما في كتبه الأولى لم يقنعاه ، فشاء أن

⁽١) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ١١ .

⁽٢) الغزالي ، "مهافت ، ص ٢٣٥ .

⁽٢) ابن سينا ، النجاة ، ص ٢٠٦ – ٣٠٩ .

يضم إليهما في كتبه أخيراً برهاناً ثالثاً ميتافيزيقياً ، يصح أن يسمى برهان المشابهة . وذلك: أن النفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية ، وهذه باقية خالدة ، فكل ما شابهها خالد خلودها . وهي كما قدمنا صادرة عن العقل الفعال واهب الصور ، وهو جوهر عقلي أزلى باق ، ويبني المعلول ببقاء عليه (١)

هذا إلى أنها صورة معقولة قائمة بذاتها وتدرك نفسها ، وكل ما كان كذلك فلا يقبل الفناء . يقول ابن سينا « إذا حصّات ما أصّلته لك ، عامت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات ، فإنه من شأنه أن يعقل ؛ ويلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته . ، وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل » (٢)

وواضح أن قيمة هذا البرهان إنما تستمد من الميتافزيقا السينوية ، وهي قائمة على نظرية العقول العشرة التي لا يقرها الفلك ولا الطبيعة الآن في شيء هذا إلى أن المشابهة التي يقول بها ابن سينا دعوى لم يقم عليها دليل ، وهو نفسه يضع النفوس البشرية في مستوى دون مستوى النفوس الفلكية ، فكيف تخلد خلودها ؟

على أنا إذا أخلنا المسألة من وجهة النظر الدينية الحالصة ، وجدنا أن القول بخلود الروح وحدها لا يكنى، ولا بد أن تبعث معها الأجسام أيضًا ، لأن السعادة أو الشقاء المنتظر في الحياة الأخرى لم يعد للأرواح وحدها ، بل معها الأجسام . والإنسان الذي تخاطبه الأديان وتنصب عليه المسئولية جسم وروح ؛ فينبغى أن يبعث بكامل هيئته . ولهذا حمل الغزالي على الفلاسفة حملة عنيفة لإنكارهم بعث الأجساد وقصرهم الخلود على الأرواح (١٦) . وإذا كان قله القضهم في عشرين مسألة ، فإن ثلاثاً مها فقط تستوجب في رأيه تكفيرهم ، وهي : أولا عشرين مسألة ، فإن ثلاثاً مها فقط تستوجب في رأيه تكفيرهم ، وهي : أولا والنا إنكارهم بعث الأجساد وحشرها (١٠) .

⁽١٠) ابن سينا ، رسالة أنى معرفة النفس الناطقة ، ص ١٣ ؛ الغزالى ، مقاصد ، ض ٢٩٩ .

⁽٢٠) ابن سينا ، الإشارات ، س ١٣٤ . . .

^{. (}٣) الغزالي ، و"جافت ع ص ١٤٤، ١٠٠٠ ي

^{. (}٤) ألمبر نفسه ، ص ٢٧٦ - ٣٧٧ .

(1)

ومهما يكن من أمر برهنة ابن سينا وما يؤخذ عليها ، فإنه يعنينا الآن أن نبين مصادرها ووجوه الثنبه بينها وبين ما سبقها من براهين أخرى على خلود النفس .

(ح) الصلة بين هذه البرهنة وبرهنة أفلاطون :

لقد كان أرسطو مقلاً كل الإقلال في حديثه عن الحلود ، وليته مع هذا الإقلال كان صريحاً واضحاً ! فنطق مذهبه يؤذن بأن النفس فانية ، لأنها صورة الجسم ، ولأ بقاء للصورة بدون مادها ؟ ولكنه من ناحية أخرى يقسم النفس الناطقة إلى عقل بالفعل وهو خالد وحده ، وعقل منفعل وهو فاسد (١١) .

فهل العقل بالفعل مفارق أو متصل بالجسم ؟ وهل هو واحد لكل الإنسانية أو متعدد بتعدد الأفراد ؟ وهل العقل المنفعل مادى أو روحى ؟ وهل يتميز تماماً من العقل بالفعل أو يختلط به (٢) ؟ لم يجب أرسطو إجابة قاطعة عن سؤال من هده الأسئلة ، بل ربما وجدنا لديه ما يلتقى معها جميعها على الرغم من تعارضها ؛ وكأنما ترك عن قصد هذه المشكلة الدقيقة بدون حل (٢).

لهذا لم يكن غريباً أن يلجأ أنصار الخلود من مسلمين ومسيحيين إلى أفلاطون ليجدوا ضالتهم ويسدوا حاجتهم . وتكاد ترجع برهنة أفلاطون على خلود النفس إلى نقط ثلاث : برهان التضاد ، وبرهان المشاجة ، ثم برهان المشاركة .

فنحن نلاحظ أولا أن الشيء إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده ، وأن الأكبر يتولد من الأصغر والأحسن من الأسوأ ؛ فهناك تبادل دائم بين الأضداد . وما دام الموت والحياة ضدين فهما متعاقبان . وقديماً قالت الأرفية والفيثاغورية بالتناسخ وتداول الأجيال البشرية ، وبدا يخوج الحي من الميت كما يخرج الميت من الحي ، وتبقى النفس رحالة متنقلة من جسد إلى جسد دون أن يطوأ عليها عدم أو فناء (٤) .

Aristote, De an., 427b, 14-16.

Madkout, La place, p. 180-131.

Rodier, Aristote, Traité de l'Ame, T. II, p. 29; Ross, Aristote, p. 151; Hamelia, (")
Le trième d'Atistote, 385-887; Rodier, Austi philosophique (1901), p. 55-57.

Platon, Phedon; p. 70-17. (1)

ويذهب أفلاطون ثانياً إلى أن النفس تدرك المثل والحقائق العامة الأزلية الباقية ، والشبيه وحده هو الذي يدرك الشبيه . فلا بد أن يكون للنفس ما المثل من ثبوت وبقاء(١) .

وأخيراً النفس مشاركة للحياة بذاتها وبنافية للموت بطبعها ، فهى بحسب مداولها وحقيقتها حياة . ولا يمكن أن يجتمع فى ماهية واحدة ضدان ، فالنفس حياة فقط ولا تقبل الموت بحال! ،

ولعل في هذا العرض المختصر ما يكني لبيان إلى أي مدى تأثر ابن سينا بالبرهنة الأفلاطونية . فبرهان المشابهة الذي قال به بحاكي برهان أفلاطون ، وإن كاثب النفس عنده تشبه في عدم الفناء العقول المفاوقة والنفوس الفلكية ، لا المثل ، إلا أن هذه كلها أمور تصعد بنا إلى العالم العلوى كيفمه كانت الأسماء التي تسمى بها . وبرهان البساطة السينوى ليس شيشًا آخر سوى برهان المشاركة الذي قد مه أفلاطون ، وعلى هذا يمكننا أن نقرر دون نزاع أن محاورة و فيدون ، الثي عظيمًا في المتقافة الإسلامية ، كما أثرت في الدراسات المسيحية ، وكانت ذات طابع روحي يرحب به المليون ورجال الدين .

(د) مصير البرهتة السينوية :

لعل أصدق مقياس للحكم على أهنية بحث في القرون الوسطى أن نتبين مدى صلته بالمعتقدات الدينية . ولا يعتى رجال الدين أن يقفوا على تجاويف المخ وأجزائه ، أو أن يفرقوا بين الحس الظاهر والحس الباطن ، بقدر ما يعنيهم أن يبحثوا في مبدأ النفس ومعاهما ، لأن ذلك يتصل كل الاتصال باللثوبة والمقوبة وإلحزاء والمسئولية . لهذا كان الحلود من أهم موضوعات علم النفس التى استرعت التباههم . وإذا كانت مشكلة المعقل التي المارها: أوسطو والتي أشرنا إليها من قبل قد استوقفت فلاسفة القرون الوسطى في الشرق والغرب ، فنا ذلك إلا لأنها قبل قد الصلة بهذا الموضوع .

ولقد سبق للفارابي أن قدم النفوس قسمين : عارفة خيرة وهي وحدها الحالدة ،

Itid., p. 105-207.

⁷Hd., p. 78-84.

وجاهلة مرتبطة بالحسم تفى بفنائه (۱) ، وذلك هو الأمر الذى عابه عليه فما بعد بعض مفكرى الأندنس وعدوه هفوة كبرى ، لأن النفوس جميعا فى رأيهم خالدة (۲) . وقد تدارك ابن سينا هذا النقص ، وبرهن على الحلود برهنة مفصلة ، لم يتردد الغزالى أن يأخذ بها فى و مقاصده ، ، و يدمجها فى برهنته على وجود النفس ومجردها (۱) .

ولكنه عاد فى والتهافت ، فوقف المسألة التاسعة عشرة على و إبطال قول الفلاسفة إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها ، وإنها سرمدية لا يتصور فناؤها ۽ (٤) . وهنا يبدأ فيعرض أدلة ابن سينا المثبتة للخلود ، ثم يناقشها دليلا دليلا ، ولا تخلو مناقشته من عنف ودقة (٥) . ولكنها غير مستساغة من باحث يرى أن الخلود من مستلزمات المعاد اللى جاء به الشرع ، وما الموت إلا مفارقة النفوس للبدن ، وكأنه شاء فقط أن يبين ضعف الفلاسفة في استدلاهم (١) .

ولم يكن بد لابن رشد أن يدفع هذه الحملة ويرد للفلسفة اعتبارها ، فيكشف عما في اعتراضات الغزالي من ضعف وتناقض ، وإن كان لا يجاهر برأيه تماماً في موضوع الحلود ، لأنه من أعوص المسائل الفلسفية (١) . هذا إلى أن «كتاب النهافت» لم يوضع للخاصة ، وليس من الحكمة في شيء أن يعالج الجمهور أموراً دقيقة كهذه ينبغي أن تقصر على الفلاسفة (١) . وليس ثمة طريق أقوم للتوفيق بين الفلسفة والدين من أن يفصل أحدهما بمن الآخر فصلا تاماً ، فيعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، ولقد أخطأ الغزالي كل الحطأ في هذا الحلط الضار (١) .

لذلك لا ندهش إذا ما رأينا ابن رشد في وتهافت الهافت ، يشعر القارى.

Massignon, Recueil, p. 129.

⁽١) الفاراب ، آراء أهلي المدينة الفاضلة (طبعة لندن) ، ص ٢٧ .

^{- (}٢) ابن طنيل ، حي بن يقطان ، ص ١١ ؛ وانظر أيضاً رأى ابن سبمين في :

⁽٣) النزالي ، مقاصد ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٨ – ٣٠٠ .

^(۽) الغزاني ، شهافت ، ص ٣٣٣ .

⁽ه) المصادر نفسه ، ٣٣٣ - ٣٤٣ .

⁽٣) المصدر نفسه ، 'ص ٤٠٥ أ.

⁽٧) ابن رشد ، تهافت النهافت ، ص ١٣٣ .

⁽٨) المسلو لفسه ، ص ٥٣ - ٥٤ .

^{&#}x27; (٩) ابن رشد ، فصل المقال ، فيما بين الحكمة والشريمة من الاتصال ، ص ١٧ – ١٨ .

بأنه لا ينكر الخلود ولا يرفضه ، بل ربما كان إلى إثباته أقرب : لأنه مضطر لمجاراة الجمهور (۱) . أما في كتبه الأخرى التي وضعت للخاصة فإنه يدلى برأيه صراحة ، مقرراً أن النفس ، وهي صورة الجسم ، لا يمكن أن تكون جوهراً ولا أن تنفصل عن مادتها ، وإذن لا بد لها أن تغنى بفناء الجسم . ويضيف إلى هذا — مستشهداً بالفاراني — أن موضوع الخلود حديث خرافة ، وأن القول بأن النفس الإنسانية تصبح جوهراً مفارقاً أشبه ما يكون بأقاصيص النساء ؛ لأن ما يولد ويفني لا يمكن أن يخلد بحال (۱) . ولم يكن رأيه في العقل أقل إنكاراً للخلود من هذا ، فإنه لا يسلم إلا بوجود عقل واحد فاعل أو بالفعل للإنسانية جمعاء ، وهو خالد وإلهي ؛ أما العقل المنفعل فهو مجرد استعداد فردى يفي بفناء الجسم (۱) . وفي هذا ما ينكر الخلود ويقضي على الشخصية الإنسانية ، وهو حمل أكثر من واحد من كبار فلاسفة المسيحيين في القرن الثالث عشر على أن ينقضوه و يردوا عليه (۱) .

ومهما يكن من حملة الغزالى على برهنة ابن سينا وموقف ابن رشد من موضوع الحلود فى ذاته ، فإنه قدر لهذه البرهنة أن تحيا شرقاً وغرباً . فنى الشرق نجد أولا فخر الدين الرازى يصرح بأن النفوس باقية بعد فناء الأبدان ، ويستدل على ذلك ببرهان الانفصال الذى استخدمه ابن سينا من قبل . ولكنه يلاحظ أنه غير مقنع ، وأن الطريق لإثبات بقاء النفوس هو إطباق الأنبياء والحكماء عليه ؛ هذا إلى أنه يتأكد بالإقناعات العقلية . ثم يأخذ فى سرد هذه الإقناعات الواحد تلو الآخر ، وما هى إلا تكرار لأقوال سبقه إليها ابن سينا (٥) .

ويرى الإيجى أن يواجه المسألة من طريق مباشى ، فيقرر مع الفلاسفة أن النفس الناطقة لا تقبل الفناء ، لأنها بسيطة وهي موجودة بالفعل ، فلو قبلت

ابن رشد ، تهانت التهانت ، ص ۱۳۷ – ۱۳۳ ؛ وانظر أيضاً ؛

De Boer, The Hist. of philor., 194.

Munk, Mélanges, p. 384, note 3.

(۲)

Madkour, la place, p. 166-168.

(۳)

Ibid., p. 171-172.

⁽ ه) الرازي ، معالم أصول الدين ، ص ١٣٢ – ١٢٤ . .

للفناء لكان للبسيط فعل وقوة في آن واحد ، وهذا محال (١) . ولا أظننا في ساجة أن اللاحظ أن هذا هو برهان البساطة الذي قال به ابن سينا ، وقد أخد به الإيجى كنا ردده كثير من الباحثين المثأخرين ، وبدا في نظرهم أوضح براهين الخلود وأيسرها .

ولم ثقف برهنة ابن سينا على الحلود عند الشرق ، بل امتبت إلى الغرب بواسطة ما ترجم من ولفاته أو مؤلفات أخرى تسرد هذه البرهنة أو تشير إليها . ولا ساعد على امتدادها بوجه خاص تعلق ابن ميمون بها ، وإن كان لا يقول بالحلود على إطلاقه ، وإنما يلهب فيه مدهباً شبيهاً بالفارابي (٢) . وفي الحق أن هذا الفيلسوف ، وإن تتلمذ لابن رشد ، قد تأثر بابن سينا بدرجة لا تقبل عن تأثره بأستاذه المباشر .

وتكاد المسيحية تنظر إلى الإنسان نظرة روحية خالصة ، فهدفها الأول تربية الروح وتحريرها ثم إنقاذها . لهذا ترحب بكل دعوة إلى الحلود ، وبكل بحث يؤيده . وقد سبق لآباء الكنيسة الأول أن تبنوا والفيدون ، ورأوا فى براهينه على خلود النفس مادة صالحة (١) . وجاء أغسطين فأكد هذا المعى وقرره ، ويخيل للمره أن كتابه و في خلود النفس ، (De Immortalitae animae) يكاد يكون صدى للمحاورة الأفلاطونية (١) .

فلا ندهش إذن إذا ما رأينا برهنة ابن سينا على الحلود تتقبل فى المدارس المسيحية بقبول حسن ، خصوصاً وقد نحا ابن رشد فى الموضوع منحى معاكساً أثار اعتراض كثيرين وجفزهم للرد عليه . ولقد بدأ جندسالينوس مترجم ابن سينا إلى اللاتينية ، فسلك فى البرهنة على خلود النفس مسلكه ، ملاحظاً أنها تمتاز عن الجسم بالتعقل ، فهى مجردة ، وكل مجرد خالد (٥) . ويرى ألبير الكبير وتوما الأكويني أن القول بروحية النفس يستتبع خلودها (١) . ويظهر أن

⁽١) الإيجي ، مواقف ، ص ٨٢. – ٨٨٠. .

Maimonide, Guide des Egarés, part. I, p. 327, part. II, p. 2051.

Gilson, Litsprit de la philos, meditoale, I, p. 174.

Tbid. (*±*)) · ·

⁽٤) يومف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، ص ٩٦ .

⁽٦) ألمسنر السابق ، ص ١٦٦ - ١٨٠٧ . "

الأول قد تنبه إلى أن هذه الحجج لا ترجع إلى ابن سينا فقط ، بل تصعد إلى أفلاطون ، وها هو ذا يقرر : « يجب القول وتكرار القول أثنا حين نفحص عن النفس ذاتها يتعين علينا اتباع أفلاطون ، وحين ننظر إلى ما تمنح الجسم من حياة يتعين علينا اتباع أرسطو(١١) ه .

فالمدرسيون على اختلافهم – مسيحيين كانوا أو مسلمين – أميل إلى القول بخلود النفس ، وإن عممه بعضهم وضيقه بعضهم الآخر . وهم فى هذا يخضعون لوحى التعاليم الدينية أولاً ، ويتأثرون خطا أفلاطون ثانياً . واليهودية والمسيحية والإسلام صريحة فى إثبات الحشر والنشر والقول بحياة بعد هذه الحياة ، وقد أعلنت ذلك الكتب السهاوية ، وأكده الرسل والأثمة والقديسون . وفى هذا الدليل النقلى ما يكفى المؤمن إقناعاً ، ويملأ قلبه يقينا . ولكن الباحثين من فلاسفة ولاهوتيين شاعوا أن يضيفوا إليه أدلة العقل ، فاتخلوا من طبيعة النفس أو من وظيفتها وسيلة للتدليل على خلودها ، آملين أن يقربوا المسافة بين الدين والفلسفة ، وأن يوفقوا بين الذين والفلسفة ،

إلا أن مهمهم لم تكن يسيرة ، فإن الخلود ليس مما يبرهن عليه برهنة عقلية منطقية ، وما كان أغيى الفلسفة عن أن تغامر فى هذا المضمار! تستطيع أن تقول إنه ممكن أو محتمل أو ضرورى ، ولكن لا سبيل لها بحال أن تقرر اعهاداً على العقل وحده أنه واقعى . وأنى لها ذلك ومن وصلوا إلى مرتبة الحلود يأبون أن يعودوا إلى هذه الدار ؟ ولم يصل استحضار الأرواح بعد إلى درجة اليقين ، وليس فى وسائله ما يبعث على الثقة والطمأنينة .

غير أنه إذا كان العقل عاجزاً عن إثبات الخلود ، فهو أعجز عن نفيه ، وخطأ أن يزعم أنصار المذهب المادى أن تجربتهم لا تسلم بحياة بعد هذه الحياة ، أو أن بحثهم يرفض أى وجود بعد هذا الوجود . فإن للتجربة ميداناً لا تتجاوزه ، وللبحث العلمى دائرة لا يتعداها ؛ ومن العبث أن نتكلم باسم العلم فى دائرة تسمو

⁽١) المصدر السابق ، ص ١٦٧ ؛ وانظر أيضاً :

على العلم ، وأن نفسر عالم الغيب الفسيح بقوانين عالم الشهادة المحدود .

ولن يضير الخاود في شيء أن تعجز عقولنا عن الانتصار له ، فإنه يستمد جلاله ورهبته من مصدر أسمى ؛ ولن يعيبه أن تقصر لغة الأرض عن بيانه ، فإنه من خصائص سكان السهاء ووقف عليهم . هو أمر خارج عن عالم الفناء وحقيقة مخالفة لما ألفناه نحن الحادثون ، وما كان لفان أن يدرك إدراكا واضحاً ما يتنافى وطبيعته إلا إن عرج إلى سماء الحالدين .

٧ - ابن سينا والمذهب الروحي

فى علم النفس السينوى طب وتشريح ، وعلم حياة ووظائف أعضاء ، وفيه ملاحظات دقيقة ومحاولات لتجارب شبيهة بالتجارب العلمية الحديثة . لكن فيه أيضاً فلسفة وميتافيزيقا تكاد توجه كل ملاحظة وتقود كل فكرة ، إلى حد أنه يعد من التوسع أن نسميه علماً ، وما أجدرنا أن نعده جزماً من أجزاء الفلسفة . وهو على كل حال ليس علماً بالمعنى الواقعى الذى نألفه الآن ، ذلك المعنى الذى يقنع بالوقوف عند وصف الظواهر وبيان كيفياتها ، دون أن يطمع فى شرح ماهيتها وذواتها ، أو توضيح عللها وغاياتها .

أما في رأى ابن سينا فلم يكن ثمة فاصل بين العلم والفلسفة، كلاهما ينصب على الكلى ، ويعنى بمعرفة الأشياء الضرورية ، والبحث عن الذات والماهية . فلا يكتنى العلم بأن يجيب عن سؤال : «كيف؟» بل لا بد أن يجيب أيضاً عن سؤال : « لماذا ؟ » ، ولا يرضى بالعلل الفاعلية ، بل يضم إليها العلل الغائية ، ولا يقف عند مجرد وصف الظواهر وتسجيل الملاحظات ، بل يأبي الغائية ، ولا يقف عند مجرد وصف الظواهر وتسجيل الملاحظات ، بل يأبي إلا أن ينفذ إلى المبادئ العامة والحقائق الأولية (١) . ففكرة العلم لدى ابن سينا تختلف عما نقول به الآن ، وعلم النفس عنده يختلط تبعاً لهذا اختلاطاً تاماً بالفلسفة .

وهو يختلط بالفلسفة أيضاً لأنه فرع من الطبيعة ، وهذه بدورها شعبة من شعب الفلسفة (٢) . وتكاد تقوم كلها على نظرية المادة والصورة الميتافيزيقية ،

۱۳۱ – ۱۳۱ مینا ، النجاة ، ص ۱۱۷ – ۱۱۷ .

وتخضع للعقول والنفوس الفلكية . والطبيعة والميتافزيقا في نظر ابن سينا - كما كانتا في نظر أرسطو - متصلتان ومتكاملتان (١) . وما النفس الإنسانية إلا امتداد لتلك النفوس الفلكية ، ومحرك من تلك المحركات العليا عبط إلى الأرض (١) .

وسواء أكانت دراسات ابن سينا السيكلوجية علماً أم فلسفة فقد بلى معظم قضاياها ، لأنها اعتمدت على طبيعة وفلك أصبحا باليين ؛ فألغت نظرية الحلب العام والمغناطيسية والكهرباء والضغط الجوى كل ما أخذه العرب من آراء أرسطو وبطلميوس الطبيعية والفلكية . هذا إلى أن معلومات ابن سينا في التشريح ووظائف الأعضاء ، وإن زادت على ما كان يعرفه أرسطو ، لا تكاد تذكر بجانب ما وصل إليه العلم الحديث ، وقد مكنتنا الأجهزة المحكمة والقاييس الدقيقة من كشف أمور لم يكن في وسع رجال القرون الوسطى والتاريخ القديم الاهتداء إليها .

فإذا نظرفا إلى بحوث ابن سينا السيكلوجية في ضوء علم النفس المعاصر ، ربما هان علينا أمرها . أما إذا نظرفا إليها باسم التاريخ ، فإنها تبدو ذات وزن آخر . فقد استطاعت أن تؤثر ، لا في بيشها فحسب بل في بيئات أخرى ، وأن تثير حركة فكرية لم تقتصر على التاريخ المتوسط بل امتدت إلى التاريخ الحديث . وقد تابعنا نشأتها ونموها ، وحرصنا على أن نقدم صورة كاملة منها كما صورها واضعها . فلم نجر على لسان ابن سينا ما لم يقل به ، ولم نعول في عرض أفكاره على لغة شراحه ومة رخيه فقط ، وإنما عنينا أولا وبالدات ببيان ما قرر وكتب . على لغة شراحه ومة رخيه فقط ، وإنما عنينا أولا وبالدات ببيان ما قرر وكتب . وما ظهر لها من أثل .

ولهذه الآراء و إن من ناحية أخرى ، هى الناحية الفلسفية ؛ ذلك لأن ابن سينا يعد يحق من أنصار المذهب الروحى المخلصين . وإذا كان أرسطو قد حاول أن يقف موقفاً وسطاً بين المادية والروحية ، فإنه هو لم يتردد فى أن يعتنق الأخيرة ويتحيز لها (١) . فهو صريح فى القول بأن النفس حقيقة مجردة متميزة من الجسم تمام التميز ، وأنها مصدر الحياة والحركة والحس والتفكير . وهذه

⁽١) ابن سينا ، النجاة ، ص ١٥٩ - ١٦٤ .

⁽٢) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٣٤ - ١٣٧ .

Paul Siwek, Le pychophysique humaine d'après Aristote, o. 190-195. (٣)

الروحية تصعد إلى أفلاطون وأفلوطين بين اليونان ، وتتآخى مع روحية أغسطين وتوما الأكويني بين المدرسين ، وتمهد لروحية ديكارث في التاريخ الحديث ، مع ذلك الفارق المعروف الذي أدخله ديكارت على فكرة النفس من أنها جوهر مفكر لا غير ، ولا صلة لها بموضوع الحياة (١) .

وليست روحية ابن سينا محل بحث ، فالله عنده روح الأرواح ، والعقول المفارقة كائنات روحية ، والنفوس البشرية إنما هبطت من عالم الأرواح العلوى ، وصدرت عن العقل الفعال واهب الصور (٢) . فالروح تسود عالم السهاء وتحركه ، وتحكم عالم الأرض وتنظمه . وبراهين ابن سينا على وجود النفس وجوهريتها وخلودها تفيض روحية ، وتقود إلى التسليم بحقائق تختاف عن عالم الحس وتسمو عليه (١)

هذا إلى أن الروحية ضرورة من ضرورات الحياة المستقبلة ، وأساس لإثبات نظام أخلاق ، في حين أن المادية هذم لهذا النظام ورفض لتلك الحياة . ذلك لأن السعادة التي يرغب في إصابتها الحكماء الإلهيون ليست سعادة الأبدان ، وكأنهم لا يلتفتون إلى هذه ، وإن أعطوها لم يستشعروا بها إلى جانب السعادة العظمى التي ينعمون بها عند مقاربة الحق والاتصال بالعالم العلوى (أ) . فتى بلغت النفس الناطقة كمالها الحاص ، سلكت سبيلها إلى الحواهر الشريفة ، وأضحت عالمًا عقليًا ، موازيًا للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المظلق والحير المطلق والحمال الحق (أ) . فالحير الأسمى الذي ننشده والسعادة الحقة التي نسعى إليها المطلق والحمال الحق (ف) . فالحير الأسمى الذي غير هذه الحياة .

ولا شك في أن المذهب الروحي قد نجح في أن يبرز فكرة الوحدة والداتية في الظواهر النفسية: ، وأن يوضّح أعمال العقل السامية (٢) . ولكنه _ في صورته

⁽۱) ص ۱۲۹ ، ۱۷۵ .

⁽٢) ص ٢٣٠ ؛ وانظر أيفذاً ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٤٦ ، ١٦٦ ـــ ١٧٥٠.

[.] ۱۸۰ ص ۱۸۰ .

٤٧٨ – ٤٧٧ ص ١٤٠١ ، النجاة ، ص ٤٧٨ – ٤٧٨ .

⁽ه) الصدر نفسه ، ص ٤٨٠ - ٤٨١ .

^{. (}۱۱ – ۱۲۱ – ۱۲۱ .

التقليدية التى قال بها ابن سينا وامتدت إلى ديكارت – قد نسى أن فى هذه الظواهر تعدداً وتبايناً إلى جانب ما فيها من وحدة وذاتية . هذا إلى أنه جعل من النفس جوهراً متميزاً عن الجسم تمام التميز ، فقاد إلى تلك الثنائية التى عز التوفيق بين طرفيها ، حتى عن طريق التناسق الأزلى الذى قال به ليبنتز . وندع جانباً ما فى القول بالجوهرية من طابع مادى .

لهذا عدل أنصار المذهب الروحى المعاصرون عن فكرة الجوهرية ، واعتبروا النفس مجرد قوة أو نشاط ذاتى ، وما العالم إلا مجموعة قوى ليس التفكير إلا واحدة منها (١) . ولاحظوا فوق ذلك أن التفكير المنطقى ليس هو المظهر الوحيد لأعمال اللهن ، بل لها صور أخرى بادثة تتأثر بالظروف العضوية وتنميها البيئة والتجربة (٢) . وفي هذا ما يقرب المسافة بين الجسم والنفس ، ويحل إشكال الصلة بينهما .

فالروحية التي قال بها ابن سينا قد تطورت أيضاً ، ولم يبق من آثارها إلا أمران يعتد بهما العلم المعاصر ويؤيدهما . وأولهما أن الظواهر النفسية لا يمكن أن توضح على أساس علم الحياة وحده ، وليست الحياة العقلية مجرد انعكاس للحياة الجسمية . وثانيهما أن للذهن – كيفما كانت حقيقته – عملاً إيجابياً إلى جانب ما يؤديه المخ والحواس من وظائف .

وهذه قضايا تبقى مع الزمن وتبرز ما في علم النفس السينوي من قيمة ذاتية .

Lachelier, Psychologie et Métophysique, p. 172; Boutroux, De la contingence des () lois de la nature, p. 138; Bergson, L'énergie spirituelle, p. 209-210.

لقد حرصنا كل الحرص على تطبيق ما رسمنا من منهج ، وتوضيح ما تخيرنا من طريقة . فيدأنا بعرض كل نظرية من النظريات السابقة عرضاً مفصلا ، وشرحناها شرحاً طويلا مسهباً . ثم حاولنا البحث عن أصولها ، وعنينا بالكشف عن العوامل المؤثرة فيهبا . وتتبعنا أخيراً تاريخها ، وهو على النحو الذي تصووناه طويل ، يبدأ في أوائل القرون الوسطى وينتهي في العصر الحديث ، وقد يمند الحاضر .

أ وقادتنا هذه الدراسة إلى نتائج ثلاث رئيسية . أولاها أنه كيفما كانت الأفكار الأجنيية التى سرت إلى المسلمين ، فإنهم استطاعوا أن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم ويكورنوا حياة فكرية مستقلة ، ومن الخطأ أن تحاول تفسير ظواهر هذه الحياة، في ضوء المؤثرات الحارجية وحدها التي يظن أنها لم تُهضم ولم تتأقلم ولم تنسجم مع العالم الإسلامي ، أو أن نستهين بشأن العوامل الداخلية التي امتزجت بها فكانت، أوثق اتصالا وأنفذ أثراً .

قهناك علم وفلسفة إسلاميان ، كما أن هناك لغة وأدبيًا ارتبطا بالإسلام واتسها بسهاته . وإذا كان الأدب الإسلامى قد تغلنى أولا من الأدب الجاهلى ، فإنه تأثر دون نزاع بلغة القرآن وأحاديث الرسول وخطبه ، وأفلد من مظاهر الحضارة الجديدة وما نقل إلى العربية: من آداب أخرى (١) . وكللك العلم والفلسفة ، فإنهما ، وإن كانا قد استمدا الكثير من المصادر الأجنبية ، إنما قاما على جهود المسلمين ، ودرسا بروح وعقلية إسلامية .

وفى وسعنا أن نذهب إلى ما هو أبعد من هذا ، فنقرر أنه ليس عُمة بحث عقلى عرفه المسلمون إلا وله نقطة بدء إسلامية . بدأ أولا في ضوء تعاليم الإسلام ،

 ⁽١) لسنا في حاجة أن نشير إلى أفا نريد بتعير و أدب إسلام α مشى أشمل وأوسع بما يومى إليه مؤرخو الأدب عادة حين يقسمون تاريخه إلى عصور: جاهل ، وإسلامى ، وعباسى، وبيقصرون الإسلامى على عصر الخلفاء الراشدين وبنى أمية، فإن الأدب الإسلامى الذي نومى إليه هو ذلك الذي تأثر باالحضارة الإسلامية ، وخاصة في أوج عظم الما .

وشب تحت كنفه ، وتغذى ما استطاع من الكتاب والسنة ، ثم لم يلبث أن سعى وراء غذاء خارجى ومدد أجنبى ، فنها وترعرع وتفرع وتشعب . ولكنه بتى وثيق الصلة. بالبيئة التى نشأ فيها والظروف المحيطة به .

وفيا قدمنا من دراسة أصدق شاهد على ذلك . فالتصوف الفلسى ، الذى رسمنا معالمه والذى لم يكتمل إلا فى القرن الرابع الهجرى ، إنما هو امتداد لما عرف من زهد وتقشف فى القرن الأول (١) . ولقد أثبتنا من قبل أنه يمكن أن يستخلص من الكتاب والسنة البدور الأولى لكل تصوف إسلامى (١) . ونظرية السعادة والاتصال التى قال بها الفارابي لا يمكن أن تدرس بمعزل عما ذهب إليه الجنيد والحلاج من اتحاد وحلول (١) . وما إن عرفت هذه النظرية حتى أخدت المدوس الصوفية الإسلامية وتؤثر فيها (١) .

وقد سبق رجال الصدر الأول إلى معالجة موضوع الكشف والإلهام قبل ، أن تظهر الفلسفة والفلاسفة ، وعنوا خاصة بالأحلام وتأويلها (*) وشعات فكرة النبوة الأذهان في القرنين الثالث والرابع ، وأثيرت حوفا موجة من الشك عنيفة دفعت بعض الباحثين إلى إنكار النبوة والأنبياء (*) . ولا نزاع في أن هذا كله قد مهد لنظرية النبوة الفلسفية, ووجه إليها (*) . ولم تكد تظهر هذه النظرية حتى رددت في كنير من الأوساط الإسلامية ، لأن هدفها الأول أن تمنيح الوحى والإلهام سنداً عقلياً وتقيمهما على دعائم فلسفية (^)

وكلك كان الكتاب والسنة أول حافز إلى تعرف النفس والبحث عن حقيقتها (١). وقد عرض لها المتكلمون والمتصوفة قبل أن تترجم الكتب الأجنبية ، وحاولوا تفسير

^{. 41 00 (1)}

⁽٢) ص ٩٥.

⁽٣) ص ٤٠ . .

⁽٤) ص ٥٥ - ٢٢٠.

⁽ه) ص ۲۷ – ۲۸

⁽١) ص ٧٨ - ٧٩

⁽٧) ص ٧٨ – ٨٩.

⁽٨) ص ١٠٠ - ١٠٩

⁽٩) ص ١٢٠ – ١٢٢ .

ماهينها وشرح وظائفها قبل أن يُعْرَف الفلاسفة (١) . وهؤلاء أنفسهم في توضيحهم لها لم يغفلوا وجهة النظر الدينية ، وكان للخلود في دراستهم شأن خاص (٢) . ولم تلبث آراؤهم السيكلوجية أن انتشرت بين مفكرى الإسلام ، وقايلوا بينها وبين الأصول الدينية ، فكانت موضع تأييد ومناصرة أو نقد ومعارضة (٢) .

. . .

ويلاحظ ثانيًا أن الفلسفة الإسلامية ذات طابع خاص وشخصية مستقاة ، أخص خصائصها التوفيق والاختيار ، توفيّق بين النقل والعقل ، وتؤاخى بين الدين والفلسفة . ذلك لأن فلاسفة الإسلام يرون أنه يمكن كشف الحقيقة من طرق شى وبوسائل متعددة ، فيتودنا إليها المنطق والبرهان كما يهدينا نحوها الوحى والإلحام . وهده الطرق فى الواقع مشتبكة ومتلاقية ، لأنها تعتمد على قوى النفس وتنتهى إلى غاية واحدة . فإذا كان المنطق يعول على القوة العاقلة . إن الوحى يقوم على الخيلة ، وهما معاً يوصلان إلى العقل الفعال مصدر الحقائق كاها (1) . فالنبي والفيلسوف ينتهيان فى آخر تحليل إلى مصدر واحد يستمدان منه معرفتهما ويأخذان عنه معلوماتهما ، والحقيقة النقلية والحقيقة العقلية أختان شقيقتان وإن بدتا ظاهراً أنهما منفصلتان ومتباعدتان ، وفي هذا تفلسف الدين وتديين الفلسفة .

والعقيدة نفسها ليست إلا ضرباً من المعرفة ، فإن ضاقت وجمدت كانت تقليداً أعمى ومجرد تشبث بما قال به السلف ، وإن وسعت صدرها أضحت تفكيراً حراً ، أو بعبارة أخرى فلسفة ، وفلاسفة الإسلام ، وهم اعتقاديون ، يريدون أن يؤمنوا وأن يفكروا في طلاقة ؛ وعلى هذين الأساسين قامت كل فلسفتهم .

وفى الفلسفة الإسلامية أيضاً اختيار ، تستعرض شي الآراء وتختار منها ما تشاء ، وتقرب ما بين الشرق والغرب . فتضم فلك الكالمان إلى فلك بطليموس ، وطب فارس إلى طب اليونائى ، والحساب الهندى إلى هندسة إقليدس . وتربط أفلاطون بأرسطو ، بحيث تبدو فيها نظريات وكأنها أفلاطونية خالصة وأخرى

⁽۱) ص ۱۲۶ – ۱۲۷ ،

⁽۲) ص ۱۷۷ – ۱۷۸ .

⁽٣) ص ١٦٥ - ١٨٩ - ١٨٩ .

⁽٤) ص ٩٦ – ٩٧ .

وكأنها أرسطية صريحة . ولعل هذا هو اللى دفع فريةً من الأورخين أن يعدها عجرد امتداد للأفلاطونية الجميدة (١) ، وفريقًا آخر أن يسميها والمشائية العربية (٢) .

والحقيقة أنها ليست هذا ولا ذاك ، ولا هما معنا ؛ بدليل أن فيها أيضاً آثاراً رواقية وأخرى تصعد إلى الفلاسفة السابقين لسقراط وقسطنا من الحكمة الهندية . وكل ما في الأمر أن فلاسفة الإسلام في سعة اطلاعهم حاولوا أن ينسقوا للملومات المختلفة ويلائموا بينها ، ويربطوا النظريات بعضها ببعض . واكنها قد اكتست بكساء جديد وحملت طابعاً آخر ، بحيث أضحت تفكيراً فلسفيناً منسجماً منسقاً ، وذا شخصية مستقاة فعلت فيها الظروف الخاصة فعلها .

وفى دراستنا السابقة صور شى من هذا التوفيق والاختيار ، ونكتنى بأن نشير إلى بعضها . فى نظرية السعادة أدركنا كيف يتحول التقشف والزهد الإسلامى إلى ضرب من النظر والتأمل العقلى ، وكلاهما معا يهدف إلى تطهير النفس والسعى وراء الاتصال بالله (۱) . ورأينا أيضاً أن فلاسفة الإسلام مزجوا « إديمونيا » أرسطو « باكستاسيس » أفلوطين ، واستخاصوا منهما تصوناً فلسفياً خاصاً بهم (۱) .

وفى موطن آخر لاحظنا أن تعاليم الإسلام تجعل من الأحلام شعبة من شعب النبوة (٥) ، فلم يكن عزيزاً على فيلسوف كالفارابي أن يفسر الأحلام تفسيراً علمينًا فلسفينًا (١) ، ويصعد من ذلك إلى تكوين، نظرية النبوة (١) . رفى هذه النظرية نرى أفلاطون وأرسطو مرة أخرى جنبًا إلى جنب ، فإنها تجمع بين سياسة والجمهورية ، وسيكاوجية والطبيعات الصغرى ، ، (١) وما النبي إلا مصلح اجتماعي اختص ببعض المزايا النفسية (١) .

⁽١) س ٢٢ .

⁽۲) میں ۱۷ – ۱۸ .

⁽٣) ص ٦١ .

⁽٤) ص ٤١ – ٢٩ .

⁽۵) ص ۲۷ – ۲۸ .

⁽٦) ص ٧٧ – ٧٧ .

⁽٧) ص ه٧ -- ٧٩ .

⁽٨) ص ٧١ – ٢٧ ، ١٩ – ١٩ .

⁽٩) ص ٩٧ – ٨٨ .

قد يقال إن هذا التوفيق والاختيار ليس أمراً مبتكراً . فقد سبق إليه فى أخريات التاريخ القديم ؛ وعنى به رجال مدرسة الإسكندرية عناية خاصة ، حتى أن فورفوريوس يلاحظ على مؤلفات أستاذه أفاوطين أنها اشتملت على آراء رواقية وأخرى أرسطية قد امتزج بعضها ببعض (1) . ولا شك فى أن هذا قد مهد لفلاسفة الإسلام ، إلا أن هؤلاء خطوا فى سبيل التوفيق خطوات أفسح وصوروه فى صورة أدق وأشمل . ذلك لأنهم كانوا يرون أن الحقيقة واحدة فيجب أن تتحد الفلسفات التى توصل إليها ، بل أن تلتقى هذه الفلسفات كلها مع الدبن ، ما دام هدفها جميعًا ثابتًا وغايتها مشتركة . لهذا لم يقف توفيقهم عند بعض النظريات ، ولم يقنعوا بأن يقربوا بعضها من بعض ، بل أبوا إلا أن ينظموا منها عقداً منسقًا .

وفي هذا النظم تجديد وابتكار، فصاغوه على طريقتهم، وأدلوا فيه بآرائهم الخاصة ، وعالجوا مشاكلهم الحاضرة . وإذا كانوا قد تقبلوا النظريات الطبيعية والكسمولوجية بوجه عام ، فإثهم أدخلوا على الإلهيات ومشكلة الإنسان الجديد والطريف . فنظرية كنظرية النبوة مثلا ما كانت لتتاح فرصة وضعها لمن سبقوهم من مفكرين ، وعلى الرغم مما فيها من عناصر أجنبية فإنها نظرية إسلامية خالصة . وقد أظهروا بوجه خاص ما في الملاهب السابقة من نقص أو تهافت ، ونستطيع أن نقول إنهم كشفوا في المدهب الأرسطى عن نواح لم تلحظ من قبل ، وأضحى فهم هذا المدهب فهما كاملا موقوفاً على دراستهم بقدر ما يتوقف على دراسة شراحه من اليونانيين . فني الفلسفة الإسلامية أخل وتأثر بما قبلها ، كما أن فيها خلقاً وابتكاراً أضافت به جديداً إلى الثروة الفكرية العامة .

5 4 4

وهنا ننتهى إلى النتيجة الأخيرة التي لا تقل أهمية عن سابقتيها . وهي أن هذه الفلسفة اطراد واستمرار للفكر الإنساني ، بل تقدم له في بعض النواحي . أخذت ما أخذت عن الفلسفات القديمة . ثم ساهمت في تنقيحها وإضافة جديد إليها ، ومهدت لما جاء بعدها من فلسفات أخرى . فبعثت التفكير اليهودي

من مرقده ، ودفعت الفلسفة المسيحية دفعة قوية ، وانضمت إليها فى تغلية رجال النهضة والعصر الحديث . وبدا ترتبط حلقات هذه السلسلة بعضها ببعض ، ويبدو كيف انتقل البحث الفلسفي من أثينا إلى الإسكندرية ، ومن هذه إلى بغداد وما تفرع عنها من عواصم إسلامية حيث قضى خمسة قرون كانت الحياة العقلية فيها راكدة فى الغرب ، ومن بغداد وقرطبة إلى البندقية وباريس وأكسفورد التي أعدت لعصر النهضة والتاريخ الحديث .

فاستطاعت الفلسفة الإسلامية أن تؤثر فيا تلاها من حلقات ، أسلمت إليها التراث القديم بعد أن هذبته وأدخلت عليه ما أدخلت . ولم يبق اليوم شك فى أن رجال القرون الوسطى من يهود ومسيحيين قد أفادوا منها وأخدوا عنها ، إلا أن مدى هذا الأخذ والاستفادة لم يحدد تماماً ، ووجوه الشبه والاتصال بين والإسكولائية ، الإسكولائية ، السيحية لم تبين بعد فى دقة. ودراستنا السابقة فى قسط منها ليست إلا مجرد مساهمة فى هذا الباب ، فكشفت عن علاقات جديدة ، ووضحت — فها نرجو — نقطاً كانت غامضة .

فأظهرت أن هناك مصطلحات لاتينية ذات قوة وحياة ، مع أنها في الواقع ليست إلا صدى لأصول عربية. ونلكر من بينها التعبير المشهور: dator formarum اللدى هو ترجمة حرفية لتعبير فلسني إسلامى الأوهب الصور المقدسية على نحو اللدى هو ترجمة حرفية لتعبير فلسني إسلامى الله والموح القدسية على نحو أخر هو الفارابي وابن سينا (۱). وأثبتت أن هناك آراء ونظريات مسيحية تحمل ما عرفناها لدى الفارابي وابن سينا (۱). وأثبتت أن هناك آراء ونظريات مسيحية تحمل طابعاً إسلامياً واضحاً . فإذا كان بعض مدرسي القرن الثالث عشر قد قالوا إن النفس جوهر وصورة ، فما ذاك إلا ليوفقوا بين أرسطو وأفلاطون على نحو ما صنع المسلمون (۱) . وإذا كانوا قد اعتد والمخيلة وأثرها في توضيح الكشف والإلهام ، فإنما يرددون نظرية النبوة الإسلامية (١٤) .

غير أن هناك خطأين في البحث عن آثار التفكير الفلسفي الإسلامي سبق

⁽۱) ص ۱۸۰

⁽٢) ص ٦٦ .

⁽٣) ص ١٦٧ – ١٦٨ .

⁽٤) ص ١١٠ - ١١٦.

أن أشرفا إليهما (١) . أولهما أنه يراد الوقوف به فى الشرق عند القرن السادس الهجرى ، ظننًا أن حملة الغزالى قضت على كل تفكير فلسنى . وقد اتضع لنا مما تقدم أن هذا زعم باطل ، فهناك تفكير فلسنى إسلامى امتد إلى اليوم ، وإن اكتسى بألوان مختلفة ، وأوضح ما يبدو فى ثنايا الدراسات الكلامية والصوفية أو ممزوجاً ببعض البحوث العلمية ، ولا يزال يتدارس فى بعض المعاهد الشرقية (١). والنظريات الثلاث التى عرضنا لها كانت تبقى دراستها ناقصة لو لم نعرض لتاريخها فى القرون الأخيرة . ومن الظلم والإهمال أن نناقش الآن أفكاراً نبت فى عصور الإسلام الأولى ، ثم لا نحاول أن نردها إلى أصولها ونربطها بماضيها .

وأما الخطأ الآخر فيتصل بالعصور الحديثة ، وذلك أنه أريد وضع حد فاصل بينها وبين القرون الوسطى ؛ وكأنها نسيج وحدها لم تتأثر بشيء مما قبلها . والأغرب من هذا أن يسلم أحياناً أنها تأثرت بالفلسفة القديمة دون أن تأخذ شيئاً من المدرسيين ، مع أن هذه لم تبليّغ للمحدثين وحيبًا ولم تنزل عليهم تنزيلا . وإنما مرت بالقرون الوسطى قبل أن تنتقل إليهم ، فكيف تصل إليهم مجردة من آثار جو عاشت فيه تسعة قرون أو يزيد ؟ لهذا لم يكن بد من التسليم بأن الفكر الحديث مدين في كثير من مبادئه للفلسفة المدرسية .

إلا أن جانب الفلسفة الإسلامية في هذا التسلسل غير واضح ، وحظها في هذه العلاقات لم يشرح بعد . وقد استطعنا فيا تقدم أن نكشف صلات ووجوه شبه بينها وبين الفلسفة الحديثة . فالحب الفاسفي الذي قال به اسبينوزا يشبه كل الشبه نظرية السعادة الفارابية (٢) ، ونظرية النبوة عنده واضحة الصلة بنظرية النبوة الإسلامية (٤) . وبرهان الرجل المعلق في القضاء يقترب كل القرب من الكوجيتو الديكارتي (٥) .

. . .

⁽۱) ص ۱۲ – ۱۳ .

⁽٢) ص ١٩٧ - ١٥٠ ، ١٦٦ - ١٦٧ .

⁽۲) ص ۲۱ – ۲۷ .

⁽٤) ص ۱۱۲ – ۱۱۳ .

⁽٥) ص ١٥١ – ١٥٤ .

هذه نتائج لم تفترض فيا نعتقد فرضاً ، ولم تقدنا إليها فكرة مبيتة ، وإنما هدانا إليها البحث وأملاها التاريخ والواقع ؛ وكل قيمتها فيا يؤيدها من وثائق ونصوص . وإذا كانت دراسة ثلاث نظريات من النظريات الفلسفية الإسلامية دراسة تفصيلية قد انتهت بنا إليها ، فإن في متابعة دراسة النظريات الأخرى ما يزيدها وضوحاً وتأكيداً . والحقائق تزداد يقيناً وقوة ، كلما تعددت وسائل إثباتها وتلاقت الطرق الموصلة إليها .

مراجع

تتصل بحقيقة الفلسفة الإسلامية ومنهج بحثها(١)

لقد أشرنا عند كل مناسبة إلى المراجع التى عولنا عليها فى فصول هذا الكتاب، ولا حاجة بنا إلى العودة إليها هنا مرة أخرى. وإنما نود فقط أن نعرض نماذج من تلك المراجع التى سلمت بوجود الفلسفة الإسلامية أو أنكرتها ، والتى المت بشيء من منهج البحث فيها ، مناقشين لها فى اختصار ومعلقين عليها ، والحلاف حول هذه الفلسفة قديم ، ففريق ينكر وجودها، وآخر يعدها ثمرة من ثمار الشعوب التى اعتنقت الإسلام واختلطت بالعرب من فرس وأتراك. أما منهج البحث فيها فلم يكتب فيه بعد شيء يذكر ، وكل ما نصادفه إنما هو ملاحظات عابرة فى بعض المؤلفات .

وهذه المراجع قسمان : عربية وأجنبية ، وسنوردها على حسب الترتيب الزه في .

(١) مراجع عربية

١. - طبقات الأم : لأبى القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي
 المتونى سنة ٤٦٢ هـ (١٠٧٠م) ، طبع فى بيروت سنة ١٩١٢ .

ويدهب صاحبه إلى أن العرب لم يمنحوا شيئاً من علم الفلسفة ولم تنهيأ طباعهم له ، ولا يعرف من صميمهم أحد شهر به إلا أبويوسف يعقوب بن اسحق الكندى وأبو بحمد الحسن الهمدانى (ص ٤٥). ولعل هذا الرأى فى القرن الحادى عشر الميلادى هو الذى مهد لما ارتآه رينان فى القرن التاسع عشر .

وصاعد فيها يبدو – كرينان – معنى بخصائص الشعوب وعلم النفس الجمعى ، ولكن بحثه ناقص ولا يثبت أمام التحقيق العلمى . هذا إلى أنه في حكمه السابق

⁽١) لم نشأ أن نفسيف إلى هذا المرجع – في هذه الطبعة – جديداً لأن أية إضافة ما تستلزم أن يصاغ هذا القسم صياغة جديبة ، ولمل في مقدمة هذه الطبعة ما ينهي عن هذه الإضافة .

إنما يقصد أولاً وبالذات العرب فى الجاهلية، بدليل أنه يعرض بعد هذا للدراسات الإسلامية علمية كانت أو فلسفية ، ويعزو إلى العرب فيها بعض الجهود (ص ٤٨ – ٦٢)

٢ - الملل والنحل: لمحمد بن عبد الكريم الشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨ ه
 (١٩٥٣ م) ، طبع فى لندن سنة ١٨٤٧ ، وفى ليبتسك سنة ١٩٢٣ ، وفى القاهرة على هامش « ملل ابن حزم » سنة ١٣٤٧ ه ؛ وعلى هذه الطبعة الأخيرة نحيل .

وقد عقد فيه فصل طويل ممتع « للفلاسفة » ، ونرجح أنه مستمد في أغلبه من كتاب « آراء الفلاسفة » المنسوب إلى فلوطرخس ، وهو على كل حال من أغزر ما كتب في العربية قديماً عن الفلاسفة السابقين لسقراط ، وإن كانت تنقصه الدقة العلمية ، ولا يخلو من أخطاء تاريخية واضحة .

ويرى الشهرستانى – على عكس صاعد – أنه كان لدى العرب قبل الإسلام حكماء وإن كانت حكمتهم فى أكثرها من فلسفات الطبع وخطرات الفكر ، ويضيف إلى هذا أنهم كالهنود يميلون إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية وينزعون إلى الروحانيات (ج ١ ، ص ١٠). ثم يعرض لفلاسفة الإسلام فيذكر منهم العربى وغير العربى ، ويشير إلى أنهم سلكوا طريقة أرسطوفى جميع ما ذهب إليه ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين (ج ٤ ، ص ١٨). وليس الشهرستانى من المغرمين بالتعميم الذى لا يفوم على أساس، ولا من

أنصار تلك الشعوبية الجامحة ، وأحكامه تقترب من الواقع ما أمكن ، وإن كان يخلط بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا خلطاً تاميًّا، ويكاد يصور الأولى بصورة الثانية (ج٣، ص١٠٣ — ١٠٤) .

۳ - نصوص : لعبد الحق بن سبعين المترفى سنة ٦٦٩ هـ (١٢٧٠م) ، طبعها الأستاذ ماسنيون أفي :

Requeil de textes inédits concrnant l'histoire de mystique en pays de l'Islam, Paris 1929.

و يحاول ابن سبعين أن يوازن بين أثمة فلاسفة إلإسلام الأول ، فيرى أن الفارابي أفهمهم وأذكرهم للعلوم القديمة وأنه مدرك محقق . وأما ابن سينا فهموه

مسفسط ، وأكثر كتبه مستنبط من كتب أفلاطون ، وهو يخالف الحكيم (يعنى أرسطو) ، وخلافه له مما يشكر . ومن أحسن ما ألف في الإلهبات والتنبيهات والإشارات ، وما رمزه في «حي بن يقظان ، ؛ على أن جميع ما ذكره فيهما من مفهوم و النواميس ، لأفلاطون وكلام الصوفية . وأما ابن رشد ففتون بأرسطو ومعظم له ، يقلده في كل شيء ، حتى لو سمعه يقول : إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به معه ، وأكثر تآليفه مستمد من كلامه ، ياخصه ويمشى معه (ص ١٢٩ وما بعدها) .

وبصرف النظر عما فى هذا القول من تحامل فإن فيه أمرين لهما شأنهما : أولهما أن ابن سبغين عرف كيف يفرق حقاً بين فاسفة ابن سينا وابن رشد ، وثانيهما أنه أبرز فى وضوح مدى تأثر الفلسفة الإسلامية بأفلاطون ، إذا ما عرفنا أن فلسفة ابن سينا هى التى قدر لها أن تحيا فى الشرق إلى اليوم . رفى هذا ما يرد على القائلين بأن الفلسفة الإسلامية ليست شيئاً آخر سوى آراء أرسطو .

علمة: لعبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة ٧٠٨ ه (١٤٠٦) م ، طبع فى باريس سنة ١٨٥٨ ، وفى القاهرة عدة مرات ، وترجم إلى الفرنسية سنة ١٨٦٥ ، وعلى إحدى طبعات القاهرة نحيل .

ويرى ابن خلدون أن العرب لم ينصرفوا عن الفلسفة لقصور فى طبيعتهم ، ولكن بحكم البداوة البعيدة عن ممارسة العلوم والفنون فى الجاهلية ، ولاشتغالهم بالرياسة وتدبير الدولة والدفاع عنها فى الإسلام (ص ٣٧٥ – ٣٧٩) . وهذا رأى بعيد عن التعصب الجنسى أو الدفاع عن طائفة ، وإنما يرمى إلى تفسير الظواهر الاجتماعية تفسيراً واقعياً .

ويضيف إلى هذا أن فلاسفة الإسلام أخلوا عن أرسطو وتابعوه حذوك النعل بالنعل إلا فى القليل (ص ٤٧٥). وليس بغريب أن يكون هذا رأى اين خلدون وقد جاء بعد ابن رشد ورأى تقديسه للفياسوف اليوناني، ولكنه لا يعتبر حجة فى هذه الناحية فقد عاش فى عصر ضعفت فيه الدراسات الفلسفية كل الضعف ، هذا إلى أنه يقول ببطلان الفلسفة وفساد منتحلها (ص ٤٧٣).

تهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: لمصطفى عبد الرازق، القاهرة ١٩٤٤.

من أحداث ما ظهر فى توضيح حقيقة الفلسفة الإسلامية ، ومحاولة رسم منهج لدراستها . ويذهب المؤلف إلى أن الفلسفة الإسلامية كيانيًا خاصيًا يميزها من مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه ، ذلك لأن فيها عناصر مستمدة من مذاهب أخرى يونانية وغير يونانية ، وفيها فوق هذا تمرات من عبقرية أهلها (ص ٢٥) . ونحن نتفق معه فى هذا تمام الاتفاق ، وقد أقمنا الدليل عليه من التاريخ والواقع .

ويرى أيضًا من الناحية النهجية أن المباحث الفلسفية في الإسلام لا يصح أن تفصل عن الدراسات الكلامية والصوفية ، بل يجب أن تربط كذلك (بعلم أصول الفقه) ، لأنه وثيق الصلة بالكلام والمنطق (ص ٢٧) . وقد شاء أن يضرب المثل العملي في ذلك ، فاعتبر أصول الفقه قطعة من الفلسفة ودرسها معها (ص ١٢٤ – ٢٤٥) . وقد سبق لنا أن قررنا في هذا الكتاب (ص ٢١) وأن في مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة ، بل ربما وجدنا في أثنائها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة » .

(ب) مراجع أجنبية

ندع جانباً تلك المؤلفات التي ظهرت في أول القرن التاسع عشر ، أو قبله ، أمثال ما كتبه بروكير وتبان وكوزان ؛ لأنها قامت في الغالب على أصول لاتينية ودراسة غير مباشرة . ونبدأ بما يلى هذا مقتصرين على الأهم وخاصة ما يمثل وجهات النظر المتعارضة ، ومرتبين إياه ترتيباً زمنياً بحسب تاريخ ظهوره .

1. Schmolders (Au.), Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la dotorine d'Algazzel, Paris, 1842.

ويذهب إلى أنا لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة عربية كما نتحدث عن فلسفة يونانية وألمانية ، ومهما ذكرنا هذه العبارة فإنا لا نريد شيئًا غير الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب .

. · ولا نظننا في حاجة أن نشير ـ كما لاحظ مونك من قبل و محق (Milangas, p. 337) ـ .

إلى أن شميلدرز تنقصه الدقة العلمية ولا يبعث على الثقة ، وما كان يلم إلاماً كافياً بأثمة الفلاسفة الإسلاميين ، ولا أدل على هذا من أنه كان يزعم أنه درس الغزالى مع أنه لم يقف على « تهافته » . فمن الظلم إذن أن يتعجل بالحكم على فلسفة لم ير مصادرها الأولى وقبل أن يتصورها على وجهها .

2. Renan (E.) Averreès et l'averroisme, essai historique, Paris, 1854.

وقد أعيد طبعه عدة مرات .

وآراؤه صريحة مشهورة ، وتتلخص في : (١) أن العرب ، وهم من الجنس السامى ، لا يصبح أن نتلمس لديهم دروساً فلسفية (٩. ٦-٥) ، فإن عقليتهم فطرت على البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية ، ولا قبل لهم ببحث عقلي ولا نظر على البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية ، ولا قبل لهم ببحث عقلي ولا نظر مجرد (٢) وما يلحظ لديهم من مجرد (٢) وما يلحظ لديهم من أفكار فلسفية إنما هو اقتباس صرف وتقليد محض للفلسفة اليونانية ، فلم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف لليونانية كما عرفها العالم في القرنين السابع والثامن الميلاديين (Aperrods, p ، 11)

وقد نافشنا هذه الآراء في صلب هذا الكتاب ، وبينا ما فيها من تهافت وتنافض .

3. Munk (S.), Milanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859, 2c éd., Paris, 1927.

ويرى أن العرب في الجاهلية لم يصلوا إلى شيء من الفلسفة ، اللهم إلا تلك الحكم والمواعظ العامة التي تدور حول الإنسان والإله (p. 309) ، وفي الإسلام أخدوا عن اليونانيين فلسفتهم وعلقوا عليها وغدوها (p. 315) ، وكان لأرسطو لديهم منزلة ممتازة وصل بها ابن رشد إلى درجة التقديس (p. 316) ، وإن كان لم يحل من نقد ومعارضة من جانب الآخرين (p. 317) . على أن العرب لم يقفوا عنده وحده ، فقد كان للأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة أنصار بيهم كأنصار المشائية (p. 330) .

وهذه آراء إن دلت على شيء فإنما تدل على أن مونك قد حكم على فلاسفة الإسلام في ضوء ما كتبوا ، لا اعتماداً على تلك النصوص اللاثينية الغربية أو

ما حكاه ليون الأفريقي وكرره بروكير . وكلما درست الفلسفة الإسلامية دراسة مباشرة ، فهمت على وجهها وصحح ما ألصق بها من أخطاء وادعاءات .

4. Dugat (G.), Histoire des philosophes et des théologiens musulmans (de 632 à 1258 j°c°), Paris, 1878°

يرد على شميلدرز ورينان اللذين بلغا فى نظره حد الشطط، وجعلا من الفلسفة العربية مجرد تقليد ومحاكاة للفلسفة اليونانية . ويلاحظ أنا لو اتفقنا على ما يراد بالفلسفة العربية لأدركنا أن فيها عناصر جديدة ، فآراء المتكلمين متلا من معتزلة وأشاعرة فيها نظر مجرد وفلسفة ، ولا نزاع فى أن فيها أيضاً الطريف والمبتكر (p° XV-XVI)

وعلى الرغم من أن دوجا لم يتعمق فى دراسة الملاهب الفلسفية والكلامية فى الإسلام ، وأن كتابه أقرب إلى التاريخ السياسى منه إلى تاريخ الآراء والنظريات ، فإن وقوفه على بعض المصادر العربية حمله على التسليم بما للفلسفة الإسلامية من وجود .

5. Carra de Vaux (Baron), Avicone, Paris, 1100.

وقد لخصه بعد ذلك ببضع سنوات في الفصل الآتي :

Avicenna, Avicennism, dans Encyc' of Religion and Ethics, TII, p. 272-276,

ويبرز ما في الفلسفة الإسلامية من عناصر أفلاطونية، وما تنحو نحوه من توفيق واختيار، فنوفق بين أفلاطون وأرسطو على نحو ما صنع رجال مدرسة الإسكندرية. وقد عاد إلى هذا المعنى في أكبر كتبه (Ios penseurs de l'(Islam, IV, 2) ملاحظاً أن المسلمين استطاعوا أن يكوّنوا فلسفة تدل على قوة ومهارة ذهنية ، وإن كان المتكلمون لم يقروها إلى النهاية.

6. Boer (T'J' de), Geschichte der philosophie im Islam, (Stuttgart, 1901, tr. ang. E.R. Jones: The History of Philosophy in Islam, (London, 1903.

وترجمه إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة تحت عنوان : « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، القاهرة ، ١٩٣٨ ؛ وعلى هذه الترجمة نحيل .

ويذهب ديبوركما ذهب مونك إلى أن العقل السامى قبل اتصاله بالثقافة

اليونانية لم ينتج ثماراً فلسفية فيما وراء الحكم والأمثال التي كان يرددها العرب في الجاهلية, للتعبير عن آرائهم في الإنسان والحياة ، مع شذرات في الطب والفلك (ص ١٠ – ١١).

ثم يقرر بعد هذا أنهم بدءوا الفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان ، فأخذوا بتلك الأفلاطونية الحديثة التى امتزجت فيها الرواقية بالمشائية ، وعن طريقها صعدوا إلى أرسطو وأولعوا به . على أن من المؤكد أنه لم يستبد وحده بالمسيطرة على عقولم ، فقد كان لأفلاطون منزلة وآراء قرَّبته إلى المسلمين ، وخاصة في بعض العصور ولدى بعض المدارس (ص ٢٦ - ٢٨) .

ولكنه ينتهى إلى إثبات أنّا « لا تستطيع أن نقرر أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيق لهذه العبارة ، وإنما وجد في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف ، وهم ، وإن اتشحوا برداء اليونان ، فإن هذا الرداء لا يخفي ملامحهم » (ص ٣٥).

ومع تقديرنا لجهود ديبور وأثره فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، فإنا نلاحظ أولا أنه لم تتهيأ لديه فى أخريات القرن الماضى كل المصادر التى تمكنه من الحكم على دقائق الفلسفة الإسلامية ، وثائياً أنه يبدو أنه غير رأيه شيئاً فشيئاً . فنى فصل له فى « دائرة معارف الدين والأخلاق » يبين ما فى الفلسفة الإسلامية من عناصر أجنبية : أفلاطونية ، وأرسطية ، وفيثاغورية ، ويشير إلى مدى آثارها فى الشرق والغرب . (Encyc. of Religion and Ethics, vol, 9, art. Philosophy)

7º Gauthier (L.) la philosophie musulmane, Paris, 1900; Instoduction a l'étude de la philosophie musulmane, l'esprit sémitique et l'esprit aryen, la philosophie grecque et la religion de l'(Islam, Paris, 1923.

يبدو في هذين المؤلفين, تلميذاً وفينًا لرينان ، فيردد معه في الأول أن من التوسع أن نتحدث عن فلاسفة عرب وفلسفة عربية ، والواقع أن كل ما هنالك إنما هو آراء أرسطو أخذ بها في الإسلام بعض الناطقين بالمربية (41, 44) (p. 39, 41, 44) ويعالج في الكتاب الثاني التفرقة بين العقلية إلسامية والعقلية الآرية على نحو

ما صنع رينان ، ملاحظاً أن الأولى عقلية فصل ومباعدة فى حين أن الثانية عقلية وصل وتنسبق (p. 66) .

وقد ناقشنا هذه الآراء من قبل ، وبينا ما فيها من خطأ على أن جوتييه نفسه ــ فها يظهر ــ قذعد ل آراءه ، فلهب في كتاب آخر ا:

La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, 1909).

إلى أن الفلسفة الإسلامية و مذهب اختيار أفلوطيني عزّز بعناصر مشاثية (p. 26) ؛ وفي مقال بمجلة و تاريخ الفلسفة » .

("Scolastique musulmane et scolostique chrétienne", dans Revne d'histere de la philosaphie, Paris, 1928.

يلهب إلى أن فى القرون الوسطى فلسفة مدرسية متميزة عن الفلسفة اليونانية ، ولها شعب ثلاث : إسلامية ، ويهودية ، ومسيحية قد اختصت كل واحدة منها يخصائص معينة .

8. Horten (M.), Falsfa, dans Eucyc, de l'Islam, Leyde et Paris 1908.

يذهب فى وضوح إلى أنه لا يصح أن يقصر التفكير الفلسفى الإسلامى على جماعة الفلاسفة ، بل يجب أن يضم إليهم المتكلمون ؛ وهنا يبدو أمران طما شأنهما : أولهما تضافر عوامل مختلفة على تكوين هذا التفكير من يونائية ، وفارسية ، وهندية ، بل مسيحية ويهودية أيضًا ؛ وثانيهما طرافته وما فيه من جديد . ولعل خير سبيل لكشف هذا الجديد أن نبدأ بنواحى النقص لدى أرسطو ، لنعرف كيف حاول المسلمون تداركها وتقويمها .

9. Duhem (P.) Le système du monde, histoire des doctirines cosmologiques de Platon a compernic, inachevé, 5 tomes parus, Paris, 1913-1917.

فى الجزء الرابع منه عرض طويل للكسمولوجيا العربية استمد فى أساسه من مصادر لا تينية . ويدهب مؤلفه إلى أن الفلسفة الإسلامية امتداد للأفلاطونية الجليدة ، بل جديرة بأن تسمى مذهبًا أفلاطونيًا عربيًّا (.IV, 321 et suiv) ويرهن على ذلك بأن مذهب أرسطو نفسه قد تحول فى مدرسة الإسكندرية وعلى أيدى

شراحه من الإسكندريين إلى مزاج من الأرسطية والأفلاطونية والرواقية (1V. 325) وقد امتدت هذه الأفلاطونية الجديدة إلى أن جاء العرب فاعتنقوها (1V. 402)

ولكنا إذا كنا ننكر اعتبار الفلسفة الإسلامية مجرد امتداد للأرسطية ، فإنا ننكر أيضًا أن تكون مجرد ذيل للأفلاطونية الجديدة . وكل ما يمكن أخذه من دراسة دوهيم - على ما فيها من عيوب - أنها تكشف عن طابع آخر لهذه الفلسفة غير ما ذاع من طابع أرسطى .

ولعل في هذه المراجع المتعارضة أو المتضافرة أحيانًا ما يكشف عن الحقائق الآتية :

- (١) اتضمحت فكرة الفلسفة الإسلامية وبميزاتها بتقدم البحث فيها ، وهي دون نزاع أصح وأضبط في القرن العشرين منها في القرن التاسع عشر .
- (٢) تنحو المؤلفات المتأخرة والتي قامت بوجه خاص على دراسة مباشرة الى إثبات أن في الفلسفة الإسلامية آثاراً أجنبية مختلفة ، ومن الخطأ ردها إلى أرسطو وحده وإن كان له فيها أثر واضح .
- (٣) استتبعت هذه الآثار المتفرقة والمتنوعة تنسيقاً واختياراً وتوفيقاً ، بل خلقاً وابتكاراً هو الذي منح هذه الفلسفة شخصية مستقلة ووجوداً متميزاً .

	صفحة					
	٥			•		مقدمة الطبعة الثالثة
	4			•		مقدمة الطبعة الثانية
	14	•				مقدمة الطبعة الأولى
	. 14	•		•		الفصل الأول ـــ للفلسفة الإسلامية ودراستها
	14		•		•	١ ــ التعصب الجنسي
	٧.				•	(ا) رينان والجنس السامى .
•	41		•	, •		(ْ ب) بطلان دعوى العنصِبرية .
	74					٧ - هناك فلسفة إسلامية
	44					(أ) موضوعاتها
	40		, •			 منزلتها من الفلسفة المسيحية
	77					(ح) صلتها بالفلسفة اليونانية .
	44					(د) ربطها بالفلسفة الحديثة .
	44		•	•		· · · · · نادراسة · ·
	44					(ا) حركة الاستشراق :
	۳۱ .				•	(س) المستشرقون والدراسات الفلسفية
	44			•		() مثابعة السير
	٣٦			:	•	الفصل الثاني ــ نظرية السعادة أو الاتصال
	٣٧					١ ــ العناية بالتصوف الإسلامي
	44					٢ - تصوف الفارابي
	44					مداده (۱)
	٤٠					(س) رأيه في السعادة
	٤٢			•		(ح) العوامل المؤثرة في تصوفه
						717

صفحه					
14					٣ ــ تصوف ابن مينا
0 1	•			•	(١) عرضه الكامل في ١ الإشارات ،
4/	•				(س) مقامات العارفين ،
27				•	(ح) الاتحاد والاتصال
24					(د) تصوفه وتصوف الفاراني .
4	,			,	 غطرية الاتصال في مدرسة الأندلس .
oź					ابن باجه
00					
70		,	٠	•	(ح) ابن رشد
øY					ه ــ تصوف شبه فلسنى
۵Y					-
- 04			•		
7.					
77				•	٧- التصوف السي
77					(١) تعالم الإسلام والنزعة الصوفية
70				•	(س) الزهد والتقشف
77					(ح) رَفْضُ الْأَشَاءَرَةُ لَلاَتُحَادُ الصَوْقِ
77		• '			(د) الغزالي والتصوف السي
77					. (ه) تصوفه وتصوف الفلاسفة
47	,				٧ ــ نظرية السعادة في المدارس الغربية
47					 (١) تعلق ابن ميمون بها
71					(س) أثرها في الفلسفة المدرسية المسيحية
٧.				. •	(ح) نظائرها في الفلسفة الحديثة .
VY*			:		الفصل الثالث ــ نظرية النبوة
٧٧					و القاباد، أما من قال بعا

صفحة											
. V£ :	• 1,1	•		•			المدنية	بالسياسة	اهتمامه	(1)	
۱ ۵۷	٠. ٠	•	- (5)	į	٠.		اضلة	لمدينة الف	رثيس ا	(U)	
77				لفعتال	قل [ا	بى بال	صال الن	سبيل.ات	المخيلة	(>)	
۸۱	•		•	•				إليها	والدوافع	- أصولها	- Y
۸۱	•	. •	•	•	. • ٢	والإلها	فى الوحم	لإسلام	تعاليم ا	(1)	
AY"				سلام	ل الإ	النبوة ف	وإنكار	عة الشك	بدء موج	(4)	
A£	•							يندى وإن			1.
۸۷ ٔ		•						الرازى			
94	•	• .						فارا بی مز			
42	•							لأحلام			
41	•				•			ا نظرية ا			
1.		1 + 1 11,	•		. •	:	النظرية	مد ه ا	على	ما يۇخد	۳-
1								فيلسوف	لنبى واا	(1)	
1.1		, .			•	•	كتسبة	لرية لا م	لنبوة فمط	ر ب ا (ب)	į
1.4	• 1,	• ,,	آنية	س القر	لنصو	ظاهر ا	رية مع	هذه النظ	مارض	(~)	•
۱ • ٤,			1			سية	الإسلا	المدارس	مختلف	أثرها في	– £
100						•	14	ابن سينا	عتناق	1(1)	
1.4							. 4	ن رشد به	سليم ابر	(ب.	•,
4.4	, . ;;	ju š	42.	لة :.	المعتز	ومبادئ				(~)	
114								فزالی منها	وقف ال	(2)	
114.										(ه) أخ	
										انتقالها إإ	_ •
1114			; ; ,	•			مون بها	ه ابن می	ستمسالا	1(1)	
4 4 4			,							(س)،	

104

101

101

(و) أثرها

(1) آراء الفلاسفة السابقين لسقراط .

٤ – ماهية النفس

صفحة											
17.					•'	•	. اد سم	صورة ا	لنفس و	س) ا)
177								النفس			
178	•	•				4		. 4	وحانيته	د)ر)
174						ف	ا التعري	خد بهد	دي الأ	A (A)
144								م والنفس	ن الجس	صلة بير	ه _ ال
174		•	•	•			٠.	لحيوانى	روح ا.	1) (1) ·
177	,•	•					•		صادره	س) ما) .
144			•	•	کارتی	عل الدي	ربين الح	به بینه و	جوه الشب	~) e) -
14.		, ,	•				•			لحلود	4-1
141		• •	٠.		•		لنفس	وخلود ا	ن سينا	۱) ایا)
114			•			•		. مي	بمنته عا	ب) ہر)
۱۸۸	, .	•		Ċ	أفلاطون	برهنة	لبرهنة و	ن هذه ا	صلة بير	ح) الع	•)
144		;	•		٠.	•	ينوية	رهنة الس	مبير البر	د) م) ,
142											٧ - ابر
											خاتمة
4.4											مراجع

1444/6	114 .	يتم الإيداع
ISBN	1-11-137-441	الترقيم الدول